Die Urteilsfreiheit als Grundlage der Rechtfertigung des religiösen Glaubens,

mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von James

von

Dr. Ettie Stettheimer.

1903.

Druck von Herrosé & Ziemsen in Wittenberg.







Die Urteilsfreiheit als Grundlage der Rechtfertigung des religiösen Glaubens,

mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von James

von

Dr. Ettie Stettheimer.

1903.

Druck von Herrosé & Ziemsen in Wittenberg.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Die Lehre, die uns hier zu beschäftigen hat, kann am einfachsten als eine Lehre von der Freiheit des Urteils bezeichnet werden. Es soll diese Theorie sowohl hinsichtlich ihrer eigenen Richtigkeit untersucht werden, als auch im besonderen in ihrer Rolle als Grundlage einer Rechtfertigung des religiösen Glaubens.

William James hat zuerst einer psychologischen Urteilslehre diesen Charakter gegeben, d. h. eine Theorie des Urteils ausführlich behandelt und mit anderen Denkrichtungen in Verbindung gesetzt, um aus ihr Folgerungen zu ziehen, die zur Annahme der religiösen Weltanschauung berechtigen. Deshalb wird seine Theorie zum Mittelpunkt unserer Diskussion zu machen sein. Von hier aus sind dann zugleich andere verwandte Theorien zu beleuchten.

Die allgemeine Richtung, der die Lehre von James eingereiht werden kann, ist diejenige, die als „Voluntarismus" heutzutage eine hervorragende Bedeutung in der Philosophie hat, und von der eine Erlösung aus den engen Grenzen der intellektualistischen Weltanschauung erhofft wird, d. h. aus einer Weltanschauung, welche die mechanische Kausalität und den Determinismus als letzte Weisheit gelten lassen muss, und die, wo sie konsequent vertreten wurde, stets zum religiösen Skeptizismus geführt hat.

Es wird deshalb jeder Versuch, der sich in dieser Richtung zu bewegen scheint, mit besonderem Interesse erwartet und willkommen geheifsen werden, und so ist in diesem Sinne auch James' Beitrag zur voluntaristischen Erklärung der Welt aufgenommen, gewertet und interpretiert worden: so z. B. von Dickinson-Miller in seiner Beantwortung und Kritik von James' „The Will to Believe and other Essays", veröffentlicht im „International Journal of Ethics" (1899, Januar) unter dem Titel „The

Will to Believe and the Duty to Doubt". Am Anfang dieses Artikels findet sich die folgende Stelle: „Der einfachste aller Versuche zur Erlösung vom Skeptizismus, an denen der spekulative Scharfsinn so reich ist, ist wohl derjenige, welcher durch philosophische Erörterung die ausschliessliche Herrschaft des Begehrens begründen und beweisen will, dafs ein jeder das Recht hat, seine Natur zu Rate zu ziehen und frei zu wählen, was er glauben soll.

„Allerdings ist die Lehre, dafs der Glaube Pflicht und der Zweifel Sünde sei, dafs beide infolgedessen dem Willen unmittelbar unterworfen seien, alten Ursprungs; jedoch findet sich in den meisten christlichen Ermahnungen zusammen mit dem Aufruf an den Willen auch der Aufruf an den Verstand, und die beiden werden nicht streng geschieden. Die bewufste Aufforderung zur „absichtlichen und mutigen Willensäufserung" scheint gröfstenteils erst innerhalb des 19. Jahrhunderts aufgetreten zu sein, infolge jener intellektuellen Behauptung des Ich und jenes Geistes spekulativen und abenteuerlichen Wagemuts, die der Revolutionszeit und der romantischen Bewegung angehören. Innerhalb dieses Jahrhunderts ist jene Behauptung häufig und leidenschaftlich gewesen. Sie war allerdings von Kant nicht buchstäblich ausgesprochen worden; aber mit seiner Theorie, dafs Gott und Unsterblichkeit als „Postulate" in der Billigung des moralischen Gesetzes eingeschlossen seien, eröffnete Kant den Weg. Fichte folgte mit kühnerem Wort und predigte eine Theorie, ähnlich, aber umfassender, in neuer und glühender Sprache. Alle Überzeugung ist „Glaube, dieses freiwillige Beruhen" bei einer Ansicht, weil wir nur bei dieser Ansicht unsere Bestimmung erfüllen können. „Sie (die Überzeugung) kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande." „Sie ist ein Willensentschlufs." „Ich nehme nicht an, weil ich mufs, ich glaube . . . weil ich will . . ."

„Seit Fichte hat dieser Gedanke vom Primat des Willens einen grofsen Teil der Philosophie des 19. Jahrhunderts dauernd beherrscht. Er hat sogar auf die Theorie der induktiven Wissenschaften eingewirkt; denn einflufsreiche Abhandlungen über Logik, einschliefslich der allereinflufsreichsten — derjenigen von Lotze, Jevons und Professor Sigwart z. B., sowie der von Professor Bain — stützten das ganze Verfahren der empirischen Wissenschaften auf das „Postulat" oder die Voraussetzung der Gesetzmäfsigkeit der Natur, frei angenommen und unbewiesen . . . Es hat metaphysische Systeme in Fülle gegeben, die mehr oder minder skeptisch in ihrer Grundlage, aber positiv ihrem Ziele nach, als natürliche Konsequenz die allerletzte Entscheidung auf

den Willen übertragen haben. Dafs diese Tendenz in Deutschland noch kräftig ist, hat u. a. Professer Paulsen durch seine klare und in mancher Hinsicht schöne Einleitung in die Philosophie bewiesen. Wie stark die Tendenz gegenwärtig in der englisch sprechenden Welt ist, ergibt sich (um aus einer Fülle von Beispielen die glänzendsten zu wählen) aus Mr. Arthur Balfours „Defence of Philosophic Doubt", und „Foundations of Belief", und am allerzwingendsten aus Professor William James' Buch, betitelt „The Will to Believe and other Essays".

„Bei keinem dieser Männer ist das Prinzip des freien „Postulats" so kühn hervorgetreten, bei keinem hat es durch eine ähnliche eindringliche Sprache der Überzeugung Befürwortung gefunden wie gerade bei dem letztgenannten Philosophen ... Fichte suchte sorgfältig seinen Standpunkt von dem: „des freien Entschlusses, das für wahr zu halten, was das Herz wünscht" zu unterscheiden ... Nachdem Mr. Balfour das Ergebnis seiner „Defence" in dem Satz zusammengefafst hatte, dafs die Logik keinen Einwand gegen „einen letzten Trieb, einem Bekenntnis Glauben zu schenken" zu bieten hat, versuchte er immerhin in seinem späteren Werk mittels eines ingeniösen Arguments diesen „letzten Trieb" von seiner isolierten Blofsstellung wenigstens in die geschützte Nachbarschaft des Verstandes hereinzubringen. Es ist ein wohltuender Schritt zur Klarheit, wenn Mr. James, anstatt die Metaphysik noch weiter zu foltern und eine neue Annäherung an einen Beweis für den religiösen Optimismus ihr abzuzwingen, auf blofses Wollen sich stellt. Er predigt mit kräftiger Stimme „die Freiheit der Überzeugung", „die Berechtigung eines freiwillig angenommenen Glaubens", das Recht, in religiösen Fragen uns auf den Standpunkt des Glaubens zu stellen, auch wenn unser rein logischer Intellekt sich nicht dazu gezwungen sieht ... „Glaube auf Wünsche gestützt," „Für-wahrhalten durch Willensentschlufs," so charakterisiert er eine Geistesstimmung, die er dann mit unerschöpflichen Mitteln an Geist und Illustration verteidigt, und mit jener Sprache, die unmittelbar aus einer gewaltigen Phantasie hervorquillt, eine Sprache, die schon in seiner „Psychologie" allem, was sie berührte, Leben verlieh."

Auch Paulsen findet für James eine historische Stellung, und zwar in seiner eigenen unmittelbaren Nähe. In der von ihm geschriebenen Einleitung zu der deutschen Übersetzung von James[1]),

---

[1]) James, Der Wille zum Glauben und andere popularphilosophische Essays. Übersetzt von Dr. Th. Lorenz. Stuttgart 1899.

sagt er: „Professor James steht in einer Reihe. deren Richtungslinie durch die Namen Hume, Kant, Fichte, Carlyle bezeichnet ist: auf positivistischer Unterlage eine idealistische Weltanschauung mit energistischer Tendenz. Der Wille bestimmt das Leben, das ist sein Urrecht; also wird er auch ein Recht haben, auf die Gedanken einen Einfluſs zu üben, zwar nicht auf die Feststellung der Tatsachen im einzelnen: hier soll der Verstand allein nach den Tatsachen selbst richten; wohl aber auf die Auffassung und Deutung der Wirklichkeit im ganzen.“

Wie Paulsen diesen so interpretierten Standpunkt in eine Verwandtschaft mit Kant bringt, ergibt sich aus der Schluſsbetrachtung seines Kant[1]). Als einen von Kants groſsen Grundgedanken dauernden Wertes nennt er dessen Auffassung des Verhältnisses von „Wissen“ und „Glauben“. Wissen ist Sache des Verstandes, und der Verstand hat „volle Freiheit, alle Tatsachen der geistigen und geschichtlichen Welt kritisch zu untersuchen und unter der Voraussetzung des strengen Determinismus ursächlich zu erklären“. „. . . Die wissenschaftliche Forschung ist das einzige Mittel, in Fragen geschichtlicher Tatsachen zur Wahrheit zu gelangen.“ Jedoch ist diese wissenschaftliche Erkenntnis begrenzt, und zwar in empirischer sowie in transcendentaler Hinsicht; in empirischer, weil sie die unendliche empirische Welt niemals erschöpfen kann, und in transcendentaler Hinsicht, weil, wenn wir auch diese empirische Welt erklärt hätten, wir dennoch nur „eine zufällige Ansicht der Wirklichkeit selbst, eine Projektion der Dinge auf unsere Sinnlichkeit“ erkennen würden; die intelligibele Welt stünde als Schranke unserer wissenschaftlichen Erkenntnis gegenüber.

„Nur ein Verstand, der die Dinge schafft, ein intellectus archetypus“ erkennt sie als das, was sie wirklich sind: ein Verstand, dem sie durch Sinnlichkeit gegeben werden, kommt nicht über eine Erkenntnis ihrer Auſsenseite hinaus. Die nicht phänomenale, sondern intelligibele Welt ist also Sache des Glaubens; die Deutung des Sinnes der sensiblen Welt aus ihr, ist die Aufgabe des Glaubens und ergibt eine Metaphysik. Dieser Glaube ist ein praktischer Glaube, stammend aus der Willensseite des menschlichen Wesens, und deshalb den Anfechtungen des Verstandes entzogen.

Das zweite dauernde Verdienst Kants ist nach Paulsen, daſs er dem Willen die ihm zukommende Stellung in der Welt gegeben

---

[1]) F. Paulsen, Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1899. Seite 393—397.

hat, was natürlich mit dem obigen in engstem Zusammenhang steht. Vom Willen, nicht vom Verstande hängt erstens der Wert des Menschen und zweitens seine Weltanschauung ab. Dieser zweite Satz ist die Grundlage zur richtigen Beurteilung des Wertes und der Gewifsheit unserer Wahrheiten. „Moralische Gewifsheit ist die letzte Klammer aller Gewifsheit. Die letzten und höchsten Wahrheiten, die Wahrheiten, auf die und für die ein Mensch lebt und stirbt, sie haben ihren Grund nicht im wissenschatftlichen Erkennen, sie stammen aus dem Herzen, aus dem wesenhaften Willen.“[1]) Ein jeder Mensch macht Voraussetzungen und hegt Überzeugungen, die nicht bewiesen werden können, das heifst, die keine „logische“ Gewifsheit haben, wohl aber eine „moralische“ Gewifsheit, da sie Bedingungen des Lebens und des Wirkens sind. Hierzu wird der Glaube an die Menschen, an die Zukunft und den Fortschritt, an den Sieg der Wahrheit und des Guten und auch der Glaube an die Religion gerechnet.

In der Ausführung dieses Standpunktes findet Paulsen den historischen Platz für James, indem er (James) zeigt wie die Wissenschaft selbst zur Voraussetzung die Möglichkeit und den absoluten Wert der reinen Erkenntnis hat; dadurch aber, dafs sie die reine Erkenntnis mit der verstandesmäfsig bewiesenen identifiziert, glaubt sie alle abweichenden Auffassungen des absoluten Wertes als unbegründete Voraussetzungen verwerfen zu dürfen, was natürlich ihrerseits nur ganz willkürlicher und unberechtigter Weise geschehen kann.[2])

Paulsen weist zum Schlufs noch hin auf seinen eigenen verwandten Standpunkt in seiner „Einleitung in die Philosophie“, dessen nähere Kenntnisnahme uns später beschäftigen wird.

Ob nun die Jamessche Theorie berechtigterweise in diese historische Reihe hineingestellt werden kann, wird sich natürlich erst am Schluss unserer Kritik ergeben; die obigen Auffassungen zeigen jedenfalls, dafs es nahe liegt, sie so zu interpretieren; dafs aber durch diese Verwandtschaft ihr eine besondere Bedeutung und Dignität zukommt, liegt auf der Hand.

Es ist also nicht eine vereinzelte Theorie, um die es sich hier handelt, sondern eine Theorie, die in unmittelbare Beziehung zu den hervorragendsten modernen Denkrichtungen gesetzt worden ist und deren Kritik die Kritik dieser ganzen Tendenz und ihrer Vertreter mehr oder weniger involviert, und zwar ganz besonders deswegen, weil, wie sich später finden wird,

---

[1]) Ibid. S. 397—399.
[2]) Ibid. S. 398 und Fufsnote.

bei James Töne zu vernehmen sind, die an fast jede Variation des „Voluntarismus“ anklingen.

Unsere Aufgabe wird sein, nachdem wir eine ausführliche Darstellung dieser Theorie gegeben und erfahren haben, was sie sagt und wohin sie strebt, sie einer gründlichen Kritik zu unterziehen, um festzustellen, nicht nur inwieweit sie eine in sich logisch konsequente Lehre ist, sondern auch inwieweit sie Neues zur voluntaristischen Erklärung der Welt beibringt, und zu diesem letzten Zwecke wird offenbar eine Vergleichung mit verwandten Theorien erforderlich sein.

Abschnitt I.

Darstellung der Lehre von James.

Einleitendes.

Eine zusammenhängende einheitliche Darstellung der James-schen Lehre ist mehr oder minder eine Konstruktion. Es findet sich bei James von streng systematischer Behandlung keine Spur.[1]) Aus einer reichen Fülle von Ausführungen mufs vielmehr ein logischer Zusammenhang erst herausgeschält werden, eine Arbeit, die dadurch erschwert wird, dafs nicht einfach beiseite gelassen werden darf, was nicht herein zu passen scheint, da die Inkonsequenz einer Lehre ebenso einer ihrer Bestandteile ist wie die Konsequenz.

Die Darstellung der zu behandelnden Lehre kann, wie der Titel andeutet, in zwei Hauptteile gegliedert werden.

Erstens: Die Urteilslehre selbst, welche die Grundlage der Rechtfertigung des religiösen Glaubens bildet.

Zweitens: Die Rechtfertigung selbst, wie sie auf der Grundlage dieser Theorie sich gestaltet.[2])

Es ist unsere Absicht uns an die Anordnung der Teile, die sich im Denkprozefs des Autors findet, zu halten, demnach zuerst den Ort und die Bedeutung des religiösen Glaubens in seiner Weltanschauung aufzuzeigen, sowie die Rechtfertigung der Religion auf Grund der Urteilslehre und dann erst diese Theorie selbst.

---

[1]) Dies soll natürlich keinen Vorwurf enthalten, da die „Essays" kein systematisches Werk vorstellen wollen. Es soll nur darauf hingewiesen werden, dafs eine Darstellung, die systematisch zu sein strebt, in der Auswahl der wesentlichen Elemente, mehr oder weniger willkürlich verfahren mufs, da die Begründung seines Standpunkts von James selbst nicht systematisch durchgeführt wurde.

[2]) Ganz allgemein kann gesagt werden, dafs die Urteilslehre in James' „The Principles of Psychology" New-York 1893, gefunden wird, und ihre Bedeutung für den religiösen Glauben in seinem Werk „The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy", New-York, London & Bombay 1898.

Kapitel I.

Die Rechtfertigung des religiösen Glaubens.

§ 1. Die Weltanschauung.

Am klarsten gibt James seinen allgemeinen philosophischen Standpunkt in dem Essay „The Sentiment of Rationality“ [1]) (das Rationalitätsgefühl) zu erkennen. Der Mensch strebt in seiner Philosophie nach Rationalisierung der Welt, und das Merkmal der Rationalität, dasjenige, woran er erkennt, ob er sein Ziel erreicht, ist ein subjektives Merkmal — ein Gefühl „des Behagens, des Friedens, der Ruhe“. Dieses „Rationalitätsgefühl“ ist allerdings seinem Wesen nach eher eine Abwesenheit der Irrationalität, als ein positives Gefühl: denn wie bei ungehindertem Atmen kein besonderes Lustgefühl erweckt wird, bei verhindertem Atmen dagegen intensive Unlust, so erregt jeder völlig fliefsende Gedankenstrom nur wenig Gefühl; wird aber die Bewegung aufgehalten, so empfinden wir Unlust. „Dieses Gefühl, dafs der gegenwärtige Augenblick uns Genüge leistet, dafs er vollkommen ist, diese Abwesenheit eines jeden Bedürfnisses, ihn zu erklären, Gründe für ihn anzugeben oder ihn zu rechtfertigen, ist es. was ich das Rationalitätsgefühl nenne.“ „Kurz, sobald wir durch irgend welche Ursache in stand gesetzt werden, mit völliger Geläufigkeit zu denken, erscheint uns der Inhalt unseres Denkens eben insofern rational.“

Auf theoretischem Feld ist das Rationalitätsgefühl zu gewinnen, indem zwei Grundbedürfnisse befriedigt werden. Einmal: das Bedürfnis nach Vereinfachung der Mannigfaltigkeit, die durch Verallgemeinerung herbeigeführt wird, und zweitens: das ebenso grofse Bedürfnis nach Unterscheidung, um Klarheit über das Einzelne und Besondere zu erlangen.

Die Vermittlung dieser zwei Auffassungsarten ist das Ziel der philosophischen Vereinheitlichung; der erste Schritt ist die „Klassifikation der Dinge unter umfassende ‚Gattungen‘; die Klassifikation ihrer Beziehungen und ihres Verhaltens unter umfassende ‚Gesetze‘ ist der letzte Schritt.“ [2])

---

[1]) The Will to Believe S. 63
Wir nehmen immer auf die englische Ausgabe Bezug, da die deutsche Übersetzung nur einen Teil der Essays umfafst. Hingegen zitieren wir, wo es möglich ist, mit den Worten der Lorenzschen Übersetzung.

[2]) Ibid. S. 67 ff.

Offenbar ist diese Vereinheitlichung nur eine Abstraktion, denn sie sieht die Dinge nur immer von einem bestimmten Gesichtspunkte aus, und kann niemals die wirkliche Mannigfaltigkeit ersetzen, d. h. den wirklichen Wesensgehalt der Dinge kann die theoretische Philosophie niemals bestimmen, nur verschiedene Wesenheiten; und Begriffe, „Gattungen“ u. s. w. sind teleologische Instrumente, die im Interesse eines besonderen Zwecks geschaffen sind. Nun ist das Interesse an theoretischer Vernunftgemäfsheit zwar ein unwiderstehlicher Trieb des Menschen, immerhin aber durchaus nicht der einzige, sondern nur einer unter vielen. Und wenn auch das Ideal erreicht und die ganze Welt verallgemeinert ist, so ist doch nicht allzuviel erreicht. Denn das letzte „Warum“, das durch den Begriff der Möglichkeit des Nichtseins uns aufgedrängt wird, istimmerhin nicht beantwortet.

Eine völlig rationale Weltanschauung auf theoretischem Gebiet ist also nicht zu erreichen; unser Denken wird an einem Endpunkt stocken, unsere geistige Tätigkeit ist gehemmt. Es fragt sich, ob dies nicht vermieden werden könnte, wenn der Strom der Geistestätigkeit in die praktische Sphäre gelenkt würde; es fragt sich weiter, wie mufs eine Weltanschauung beschaffen sein, die imstande wäre, Triebe des Handelns zu erwecken, die diese Ablenkung vollziehen, auf solche Weise also dem Geiste die freie Bewegung wiedergeben und so eine rationale Ansicht der Welt ermöglichen. Wodurch wird nun das Rationalitätsgefühl in der praktischen Sphäre gewonnen? Ist es möglich und denkbar, dafs verschiedene Systeme unsere rein logischen Bedürfnisse in gleicher Art befriedigen, — dann wird die Theorie einer Kritik seitens unserer Willens- und Gefühlsseite unterzogen und wird als r a t i o n a l gebilligt oder verworfen werden. Um als rational gebilligt zu werden, mufs die Weltanschauung nun erstens in allgemeiner Weise die Ungewifsheit aus der Zukunft bannen. (Deshalb ist eine Philosophie, die per substantiam erklärt, für die meisten so befriedigend.) Zweitens aber (und dies ist das wesentliche): die Zukunft mufs so gedacht werden, dafs sie im Einklang steht mit unseren spontanen Kräften, d. h. sie darf unsern Kräften nicht widersprechen, sondern sie mufs ihnen ein Ziel setzen nämlich ein Objekt zur Anwendung, und mufs unsern Gefühlen Sinn und Bedeutung geben.[1])

Näheres noch über dieses Verhältnis zwischen Rationalität

---

[1]) Ibid. S. 82 ff.

in der theoretischen und in der praktischen Sphäre lernen wir an anderen Stellen kennen. Die Philosophie ebenso wie die empirischen Wissenschaften erwachsen aus des Menschen untilgbarem Trieb, die Welt der Erfahrung zu rationalisieren. Rationalität ist Kriterium der Wahrheit. Die Welt hat sich dieser Umformung bisher gefügt und wie weit sie es noch tun wird, kann keiner voraussagen; es mufs eben immer wieder der Versuch gemacht werden, und zwar müssen Begriffe moralischer Rationalität sowohl als solche mechanischer und logischer Rationalität zu diesem Zweck angewendet werden. Die beiden Arten der Rationalität sind also zu koordinieren; was dem Bedürfnis nach moralischer Rationalität nicht entspricht, darf mit genau demselben Recht bezweifelt oder über Bord geworfen werden, wie dasjenige, was dem logischen Intellekt widerspricht. Rationalität gibt immer nur subjektive Befriedigung: Rationalitätsgefühl, und das theoretische Bedürfnis nach Gesetzmäfsigkeit ist ebenso subjektiv und gefühlsmäfsig wie jedes moralische Bedürfnis[1]). Und wirklich, vergegenwärtigen wir uns im Studium der Physiologie und Psychologie, dafs die Fähigkeit des Theoretisierens — d. h. der Verstand selbst —, nur als Mittel zum Handeln dient und dafs die Umwandlung der sinnlichen Erfahrungswelt durch den Verstand nur aus den Interessen der Willens- und Gefühlsseite des Menschen geschieht,[2]) so scheint es, als ob das sogenannte theoretische Wissen nur ein sekundäres sei, ein Mittel unter anderen zur Rationalisierung, die ihrerseits selbst eine subjektive Willensäufserung ist. Wir wollen eine rationale Welt, weil wir zu einer solchen in einem Verhältnis stehen müssen. In diesem Sinne nehmen wir die Postulate der Wissenschaft an — nämlich Uniformität und Kausalität, und bauen auf sie unser Wissen auf[3]). Es wird nur nicht genügend erkannt, wie ausschliefslich der Intellekt sich aus praktischen Interessen aufbaut, obgleich heute die Entwicklungslehre viel dazu beiträgt, um klar zu machen, dafs die Erkenntnis unvollkommen bleibt, so lange sie sich nicht in Handeln umsetzt. Die Kernfrage gegenüber einem dem Bewufstsein neu vorgestellten Objekt ist

---

[1]) „The Dilemma of Determinism“: Will to Believe S. 146 f. James zitiert hierzu Sigwart, Logik Bd. II. S. 382.

[2]) „Reflex Action und Theism“: Will to Believe. S. 140.

[3]) Ibid. S. 124—131.

Hierzu zitiert James wieder Sigwart, Logik Bd. II S. 25, wo dem Willen der Primat auch in der logischen Sphäre zugestanden wird, deshalb, weil das Denken, das die Logik behandelt, auf dem Willen zur Wahrheit beruht.

eben nicht die theoretische Frage „Was ist das?“ sondern, wie Horwicz sagt, die praktische „Was fang ich damit an?“, und genau so verhält es sich, wenn das Objekt der Kosmos in seiner Totalität ist. In irgend einer Weise mufs ich darauf reagieren und wenn eine Philosophie fordert, dafs mein aktives Verhalten ihm gegenüber von einer bestimmten Art sein soll, so hat sie schon zugegeben, dafs sie das Wesen dieses Universums erkennt. Faktisch sind auch alle grofsen Epochen der Belebung des menschlichen Geistes dadurch charakterisiert, dafs sie dem Menschen gerade diesen Text verkündigt haben „Das innerste Wesen der Dinge entspricht den Kräften, die du besitzt“.[1])

Eine der bedeutendsten Kräfte, die wir haben, als wollende und handelnde Menschen ist aber der Glaube.

„Glauben heifst etwas für richtig halten, hinsichtlich dessen in theoretischer Hinsicht noch Zweifeln möglich ist; und da der Prüfstein des Glaubens in der Willigkeit zum Handeln besteht, so kann man sagen, der Glaube bestehe in der Bereitwilligkeit, für eine Sache zu handeln, deren glücklicher Ausgang uns nicht im voraus garantiert wird“.[2]) Die Notwendigkeit und die Berechtigung des Glaubens als eines geistigen Verhaltens wird, wie gezeigt wurde, auch von wissenschaftlichen Philosophen zugegeben, aber ganz willkürlicherweise nur im Interesse einer einzigen Lehre — der Gleichmäfsigkeit des Naturlaufes —, die ein Postulat ist, angenommen im Interesse des Erkennens und des Handelns, in welchem Falle sich Helmholtz ausdrücken konnte: „Hier gilt nur der eine Rat — vertraue und handle.“

Genau so aber wird ein religiöses Dogma als Postulat im Interesse unseres Gefühlslebens angenommen.

Der Glaube hat eben immer die Bedeutung einer Hypothese, mit der man operiert, und die Unterschiede zwischen Hypothesen sind nur die, dafs sich manche in fünf Minuten widerlegen oder beweisen lassen, und manche den Jahrhunderten trotzten, und dafs sie aufserdem manchmal nicht so wesentlich sind, dafs wir sofort auf sie reagieren müssen, und wir deshalb abwarten können, bis sie sich „sinnlich verifizieren“ lassen; manchmal hingegen derartig wesentlich, dafs wir im individuellen Leben eine Wahl zu treffen gezwungen sind.

Auf unbewiesene Hypothesen hin handeln ist deshalb allerdings ein Risiko, denn ich setze dabei fortwährend meine Person

---

[1]) „The Sentiment of Rationality“: Will to Believe. S. 84 f.
[2]) Ibid. S. 90.

aufs Spiel: erst das Handeln wird zeigen, ob ich recht hatte. Aber im religiösen Glauben ist solch ein Verhalten ein Risiko, bei dem alles zu gewinnen und nichts zu verlieren ist, denn wenn beim jüngsten Gericht es sich herausstellen sollte, dafs sich der Mensch geirrt, so mufs er sich doch sagen, „besser, in solchem Traum sich haben narren zu lassen, als kundiger Deuter einer andersgearteten Welt zu sein“.[1])

Eine kurze Zusammenfassung ergibt folgendes: Es scheint nach James, dafs der Glaube, die praktische Seite der menschlichen Natur, am Anfang der Erkenntnis der Welt und am Ende der Erkenntnis der Welt liegt. Im weitesten Sinn am Anfang, da die theoretische Erkenntnis — die Rationalisierung der Welt — überhaupt nur aus praktischen Interessen erwächst und nur praktische Interessen zum Endziel hat (obgleich sie dies selbst nicht immer weifs), da Erkennen eben nur als Mittel zum Handeln da ist. Im engeren Sinn, insofern der Glaube, der unsere intensivste praktische Kraft ist, immer die Voraussetzung der Erkenntnis ist, da wir immerfort als rein erkennende Menschen mit unbewiesenen Postulaten und Hypothesen arbeiten und ihnen Glauben schenken müssen.

Am Ende der Erkenntnis tritt der Glaube wieder in sein Recht, in weitestem Sinne, weil die theoretische Erkenntnis ihre selbstgestellte Aufgabe zu lösen nicht im stande ist: die Welt nicht rationalisieren kann, und der fühlende wollende praktische Mensch es deshalb versuchen mufs. In engerem Sinne, weil der Mensch fortwährend vor Hypothesen steht, die eine echte Option bilden, d. h., im Interesse des Handeln entschieden werden müssen und sich aus intellektuellen (theoretischen) Gründen nicht entscheiden lassen. Hier mufs der Glaube eintreten gegenüber dem problematischen Verhalten und ein „Ja“ oder „Nein“ äufsern.

§ 2. Der Ort des religiösen Glaubens in der Weltanschauung.

Mit diesem letzten Fall haben wir uns nun zu beschäftigen um die weitere Frage nach dem Ort des religiösen Glaubens in James' Weltanschauung zu beantworten.

Er wird im Essay „The Will to Believe“ am ausführ-

---

[1]) Ibid. S. 96.

lichsten behandelt, und zwar wird dort von James zuerst definiert, was unter einer echten Option verstanden werden soll[1]). Als Hypothese wird alles bezeichnet, was mit Anspruch geglaubt zu werden, an uns herantritt; und „lebend“ ist die Hypothese dann, wenn sie von dem, welchem sie sich darbietet, wirklich als Möglichkeit empfunden wird; wenn eine Tendenz, sie zu glauben, vorhanden ist. Eine Option nun ist die Entscheidung zwischen zwei Hypothesen. Es gibt deren mehrere Arten, nämlich: erstens lebendige oder tote, zweitens unumgängliche oder vermeidliche, drittens bedeutungsvolle oder unerhebliche, und eine echte Option ist unumgänglich lebendig und bedeutungsvoll. Lebendig ist sie, falls sie eine wenn auch noch so geringe Anforderung an unsern Glauben stellt; sie ist unumgänglich, wenn sie ein logisches Dilemma bildet, wo eine Wahl getroffen werden mufs: z. B. wenn mir gesagt wird „Erkennen Sie diese Wahrheit an oder lassen Sie es bleiben“, denn hier mufs ich mich auf die eine oder andere Seite stellen. Endlich liegt es auf der Hand, dafs mir eine Option mehr oder weniger bedeutungsvoll sein kann in ihren Konsequenzen. Es ist also die echte Option, mit der wir es hier zu tun haben, und in der unter Umständen der Glaube eine Rolle spielen mufs.

Bevor James dies weiter ausführt, wirft er einen Blick zurück auf die tatsächliche Rolle des Glaubens (immer als Willensäufserung aufgefafst). Er führt hier sehr klar und interessant aus, dafs der Wille und das Gefühl im allgemeinen, d. h. nicht nur überlegte Willensakte, sondern alle Faktoren des Glaubens wie Furcht und Hoffnung, Vorurteil und Leidenschaft, Nachahmung und Parteigängerei, Kaste und Gattungsgefühl gewaltige Mitarbeiter an dem Gesamtbilde unserer Meinungen sind. Wir glauben; weshalb? Wir wissen es kaum. James zitiert als ein Beispiel hierfür unseren Glauben an die Wahrheit selbst; er sagt: „Dafs es eine Wahrheit gibt, und dafs sie und unser Geist für einander gemacht sind — was ist er (der Glaube daran) anders, als die leidenschaftliche Bejahung eines Verlangens, in welchem uns die Gesellschaft, in der wir leben, unterstützt? Wir brauchen eine Wahrheit; wir brauchen den Glauben, dafs unsere Versuche, Studien und Erörterungen unser Verhältnis zur Wahrheit immer mehr und mehr verbessern, und wir entschliefsen uns demgemäfs unser Denkerleben durchzukämpfen. Fragt uns aber ein pyrrhonistischer Skeptiker, wie wir dies alles wissen, kann dann unsere Logik

[1]) „Will to Believe.“ S. 2.

eine Antwort finden? Nein, sicher nicht. Es steht da eben der eine Willensakt dem andern gegenüber, indem wir gewillt sind, durchs Leben zu gehen auf Grund einer Überzeugung oder einer Annahme, die jener seinerseits zu machen nicht beliebt."

Dieser Fall, obgleich als Beispiel der unbewufsten, nicht-intellektuellen Einflüsse auf unsere Meinungen und unsere Erkenntnis zitiert, führt doch wenigstens dem Zusammenhang nach in das Gebiet, wo wir es mit der überlegten Willensäufserung zu tun haben; in das Gebiet der Optionen. Offenbar ist hier, wo ich bewufst vor einem Dilemma stehe und eine Wahl treffen mufs — mich für oder wider eine Hypothese entscheiden mufs — der überlegte Willensakt am Platz. Mein Glaube soll entschieden, das heifst die Willensseite meines Wesens soll durch meinen Glauben ausgedrückt werden, und ich soll glauben, was ich will. Dies findet im folgenden Satz seinen Ausdruck. „Die Gefühlsseite unseres Wesens darf nicht nur, sondern mufs eine Option zwischen verschiedenen Behauptungen entscheiden[1]), wo es sich um eine echte Option handelt, die ihrer Natur gemäfs nicht aus intellektuellen Gründen entschieden werden kann; denn wenn man unter solchen Umständen sagt: ‚Triff gar keine Entscheidung, sondern lafs die Frage offen!' so ist dies selbst eine gefühlsmäfsige Entscheidung, — ebenso wie wenn man sich für Ja oder Nein entschiede — und mit derselben Gefahr verknüpft, die Wahrheit zu verlieren[2])."

Diese These hat zwei allgemeine Anschauungen zur Voraussetzung. In erster Linie hat sie zur erkenntnistheoretischen Basis einen Standpunkt des empirischen Dogmatismus, wie James es ausdrückt, d. h. obgleich mit dem Dogmatiker daran festgehalten wird, dafs es eine Wahrheit giebt, die zu erkennen wir im stande sind, so wird andererseits dies nicht in absolutistischer Weise so aufgefafst, dafs wir immer wissen, wann wir die Wahrheit erfafst haben, sondern im Geiste des Empirismus wird anerkannt, dafs wir gerade dies nicht unfehlbar wissen können.

---

[1]) Es wird hier auffallen, dafs der Terminus „Option" in einem etwas schwankendem Sinne von James gebraucht wird. „Will to Believe" S. 2 wurde „Option" als die Entscheidung zwischen zwei Hypothesen definiert. Hier hingegen sowie im folgenden wird der Terminus so angewendet, dafs er nur als Wahl verstanden werden kann und es sich demnach hier um die Entscheidung der Wahl zwischen mehreren Hypothesen handelt.

[2]) Ibid. S. 11.

Also als Empiristen müssen wir zugeben, dafs jede unserer Erkenntnisse umgestürzt werden kann; und des Empiristen einziges Kriterium der Wahrheit einer Hypothese ist deren Bestätigung durch die Gesamtströmung des Denkens. Dieser Standpunkt ist insofern Voraussetzung der aufgestellten These, als wir nicht im Besitz eines unfehlbaren Intellekts mit objektiver Gewifsheit sind, und da keine Glocke uns läutet, wenn wir die Wahrheit erkannt, wir auch einem vollkommenen Organ nicht untreu sein können und auf eine Glocke, die nicht läutet, nicht verpflichtet sind, zu warten. Zwar können wir auf sie warten, aber dann handeln wir auf unser eigenes Risiko hin, genau so, wie wenn wir uns entschliefsen, nicht zu warten, sondern zu glauben.

In zweiter Linie wird als Ideal der Erkenntnis die Ergründung der Wahrheit und nicht das Vermeiden des Irrtums vorausgesetzt. Diese zwei Imperative unseres intellektuellen Gewissens schliefsen sich logisch nicht gegenseitig ein; denn wir können Irrtümer vermeiden, ohne der Wahrheit näher zu treten. Welches Gebot uns als gröfsere Pflicht erscheint, ist wieder im Grunde genommen Sache des Gefühls. James selbst spricht sich als Empirist für dasjenige Verhalten aus, das um der wirklichen Erkenntnis willen sich in den Kampf wagt, wenn auch Wunden riskiert werden, anstatt im ewigen Zweifel stecken zu bleiben. Allerdings wird dies aber nur im Falle echter Optionen befürwortet; in rein naturwissenschaftlichen Forschungen hingegen kann wohl auf objektive Evidenz gewartet und so dem zweiten Gebot ein Ohr geliehen werden; auch in menschlichen Dingen ist eine Option selten unumgänglich und dringend.

Wo liegen nun in unsern spekulativen Untersuchungen Optionen, die wir zu entscheiden haben und die wir aus intellektuellen Gründen nicht entscheiden können?

Wir sind James nun so weit in unserer Forschung nach dem Ort des religiösen Glaubens in seiner gesamten Weltanschauung gefolgt, dafs wir sahen: erstens, dafs das Ziel der philosophischen Erkenntnis die Rationalisierung der Welt ist; zweitens, dafs der Verstand allein, oder, wie sich James auszudrücken pflegt, die theoretische oder intellektuelle Seite unserer Natur dieses Ziel nicht erreichen kann; drittens, dafs sich vielmehr der Intellekt auf den Willen stützen mufs in verschiedener Hinsicht, und vor allem insofern der Glaube, der eine Willensäufserung ist, dem theoretischen Erkennen zu Hilfe kommen mufs in der Begründung der Wahrheit; viertens, dafs der Glaube nicht nur tatsächlich überall in der Erkenntnis mitgesprochen hat, sondern der Schiedsrichter sein mufs, wo objektive Evidenz

einer Hypothese fehlt und eine Bejahung oder Verneinung dieser Hypothese dennoch unvermeidlich ist deshalb, weil sie eine echte Option vorstellt. Wir sind an dem Punkte angelangt, wo James fragt, wo gibt es solche Optionen? Und die Antwort darauf ist zugleich die Antwort auf unsere ursprüngliche Frage nach dem Ort des religiösen Glaubens.

Unter den Fragen, auf die wir im Leben irgend welche Antwort finden müssen, und die der objektiven Evidenz nicht zugänglich sind, nennt James zuvorderst Fragen nach Werten: Beurteilungen. Dies sind „moralische“ Fragen. „Die Frage, ob wir überhaupt moralischen Glauben haben sollen oder nicht, wird durch den Willen entschieden.“ Ebenso die Fragen, ob unsere moralischen Beurteilnngen wahr oder falsch sind; die theoretische Vernunft kann hier nichts konstatieren. „Moralischer Skeptizismus kann mit den Mitteln der Logik ebensowenig widerlegt oder bewiesen werden, wie intellektueller Skeptizismus.“ [1]) Ist die religiöse Hypothese hier einzuordnen? Es scheint nicht, denn James verläfst diese moralischen Fragen und kommt zu einem anderen Typus von Fragen, die einen Spezialfall der echten Option bieten, und hier erst findet die religiöse Frage ihren Platz.

Das neue Charakteristikum dieser Fälle ist, dafs der Glaube nicht nur berechtigt ist einzutreten, wo auf objektiven Beweis gegründete Erkenntnis nicht gewonnen werden kann, sondern dafs hier der Glaube sogar zu einem notwendigen Faktor der Verwirklichung der geglaubten Wahrheit wird. „Wo der Glaube an eine Tatsache bei der Hervorbringung dieser Tatsache mitzuwirken vermag, da wäre doch das eine unsinnige Logik, die sagen wollte, ein Glaube, welcher dem wissenschaftlichen Beweise vorausläuft, sei die ‚tiefste Unsittlichkeit‘, zu der ein denkendes Wesen herabsinken könne.“ [2])

Aufser der religiösen Frage gehören zu dieser Klasse allerhand Fragen über persönliche alltägliche Verhaltungsweisen und als Beispiel dafür und besonders auch, weil James dies an mehreren Stellen als Analogie der religiösen Hypothese anführt, zitiere ich den folgenden typischen Fall. „Nehmen Sie z. B. an, Sie klettern im Gebirge und haben sich in eine Stellung hineingearbeitet, aus der es keinen andern Ausweg gibt, als einen furchtbaren Sprung. Haben Sie den Glauben, dafs Sie ihn mit Erfolg ausführen können, dann haben Ihre Füfse die

---

[1]) Ibid. S. 22 f.

[2]) Ibid. S. 25.

Kraft, ihn zu vollbringen. Haben Sie aber kein Vertrauen auf sich selbst, und denken Sie an alle die schönen Dinge, die Sie von den Verteidigern der ‚Wissenschaftlichkeit‘ über das Vielleicht gehört haben, dann werden Sie solange zaudern, dafs Sie sich schliefslich, ganz aufgelöst und zitternd, in einem Augenblick der Verzweiflung gehen lassen und in den Abgrund stürzen. In einem solchen Falle, (und er gehört einer ausgedehnten Klasse an,) ist es Sache der Klugheit ebenso wie des Mutes, das zu glauben, was in der Richtung Ihres Bedürfnisses liegt, denn nur durch solchen Glauben findet das Bedürfnis seine Befriedigung. Halten Sie Ihren Glauben zurück, dann werden Sie allerdings recht behalten, denn Sie werden unwiderruflich zu Grunde gehen. Glauben Sie hingegen daran, so werden Sie ebenfalls recht behalten, denn es wird Ihnen gelingen, sich zu retten. Durch Ihr Glauben oder Nichtglauben verwirklichen Sie die eine oder andere von zwei möglichen Welten — insofern jede von ihnen, bevor Sie Ihre Handlung beisteuern, in diesem besonderen Punkte nur ein Vielleicht darstellte.“ [1])

Wie sind Religion und der religiöse Glaube aufgefafst, dafs sie sich in diese Klasse hineinfügen lassen und eine Analogie des angegebenen Falles bilden?

§ 3. Das Wesen und die Bedeutung der religiösen Hypothese.[2])

In „Reflex Action and Theism“ lernen wir, dafs Gott das Objekt des religiösen Glaubens ist, und zwar ein Gott, dessen Wesen darin besteht, dafs er die tiefste Kraft des Universums ist. Auch mufs er als eine geistige Persönlichkeit gedacht werden, weil er gewissen Handlungen Wert zuschreibt und unser Verhalten in guten und redlichen Handlungen anerkennt. Gott ist somit „eine Macht aufser uns, die nicht nur Rechtschaffenheit will, sondern sie verwirklicht, und die uns darin anerkennt.“ (“A power not ourselves, then, which not only

---

[1]) „Is Life Worth Living?“, Will to Believe. S. 59. Vgl. auch „The Sentiment of Rationality“, Will to Believe. S. 96.

[2]) Es ist nicht möglich, in diesem Paragraphen, wie im letzten, eine rein objektive Darstellung zu entwickeln. James’ Erörterungen über die Religion gestalten sich im einzelnen zu kompliziert und scheinbar zu widerspruchsvoll, als dafs man sie nebeneinander ohne Kritik hinstellen könnte, während es eine Vergewaltigung wäre, einfach den erheblichen Teil zu vernachlässigen, der inkonsequent erscheint.

makes for righteousness, but means it, and which recognises us.“)[1])

Diese optimistische Seite der Religion betont James besonders in denjenigen Essays, in welchen er den religiösen Glauben der freien Wahl anempfiehlt. Demgemäſs wird in „The Will to Believe“ die Religion so aufgefaſst, daſs sie zwei Thesen aufstellt; erstens, daſs die wertvollsten Dinge die ewigen Dinge dieses Universums sind, diejenigen, die „übergreifen“, das letzte Wort äuſsern, kurz: die Vollkommenheit ist ewig; zweitens, daſs wir jetzt schon besser daran sind, wenn wir an diese Behauptung glauben.[2])

Diese Erklärung findet in „Is Life worth Living“ eine genauere Ergänzung. Hier wird das Wesen des religiösen Glaubens in dem Glauben an eine „unsichtbare Weltordnung“ irgend einer Art, in der die Rätsel der natürlichen Ordnung aufgelöst werden, und dem gegenüber das Verhalten unsererseits die wirkliche Bedeutung unseres Lebens ausmacht, gefunden. Denn erst der Glaube an eine solche Weltordnung läſst das Leben, wie schwer es sich auch gestalten mag, dem Menschen lebenswert erscheinen, dadurch, daſs er gewiſs ist, daſs sein Mut und seine Geduld in dieser geistigen Welt sich vollenden und dort Früchte tragen werden. Dieses Leben aber ist lebenswert, weil es moralisch so ist, wie wir es gestalten, — es ist eben eine Möglichkeit, die unser Glaube erst verwirklicht. Die Frage, ob das Leben wert ist, gelebt zu werden, ist eine ähnliche wie in dem oben zitierten Fall: wenn ich daran glaube, so verwirkliche ich das wertvolle Leben.[3])

Es scheint also, daſs der religiöse Glaube an die unsichtbare Weltordnung in den Glauben an den Wert des Lebens eingeschlossen ist; — nur durch einen religiösen Glauben kann ich an den Wert des Lebens glauben, und nur durch meinen Glauben kann ich das wertvolle Leben verwirklichen. James drückt dieses Verhältnis folgendermaſsen aus: „Nun habe ich bei dieser Beschreibung eines Glaubens, der sich selbst bestätigt, angenommen, daſs eben durch unsern Glauben an eine unsichtbare Weltordnung jene Geduld und jene Anstrengungen inspiriert werden, welche die sichtbare Weltordnung für sittliche Menschen zu einer guten machen. Unser Glaube an die Vortrefflichkeit der sichtbaren Welt (wobei nun Vortrefflichkeit soviel heiſst, wie Tauglichkeit zu erfolgreichem sittlichen und religiösen Leben) hat sich selbst

---

[1]) Will to Believe S. 122.
[2]) Will to Believe S. 25.
[3]) Will to Believe S. 52 ff.

verwirklicht, indem er sich auf unsern Glauben an die unsichtbare Welt stützte. Wird sich aber unser Glaube an die unsichtbare Welt in ähnlicher Weise selbst verwirklichen? Wer weifs?“

James’ Antwort an dieser Stelle lautet[1]: „Ich gestehe, ich sehe nicht ein, warum nicht die Existenz einer unsichtbaren Welt selbst teilweise von der persönlichen Erwiderung soll abhängen können, die der Forderung der Religion von unserer Seite zu teil wird. Kurz gesagt: Gott selbst schöpft vielleicht Lebenskraft aus unserem Glauben.“ Wie ist diese Antwort zu verstehen? Erstens ist nicht klar, wie die Existenz einer Weltordnung nur teilweise abhängen könne, und wie von Quantitätsunterschieden der Lebenskraft in Gott die Rede sein kann; aber es gibt da eine weitere Unverständlichkeit, die aus dem Wege geschafft werden mufs. Eine solche liegt nämlich vor in dem Verhältnis zwischen dem auf Glauben gestützten Wert des Lebens und dem religiösen Glauben. Das Argument, das James gebrauchte, läfst sich durch Übertragung auf einen trivialen analogen Fall am besten blofslegen. Das Kind fragt sich; „Ist der heutige Tag, der voll von unangenehmen Aufgaben ist, die ich entweder machen oder lassen kann, des Lebens wert oder soll ich im Bette liegen bleiben und tun, als ob ich krank wäre?“ Sollte das Kind nun glauben, obgleich es dessen nicht sicher sein kann, dafs die Mutter ihm „morgen“ ein Geschenk mitbringen wird, falls es seine Aufgaben ordentlich macht, so wird diese Belohnung den Tag lebenswert machen und der Glaube an diese Folge seines Fleifses wird das Kind zum Fleifsigsein anregen; es wird aufstehen, fleifsig sein, arbeiten und etwas leisten. Aber wird der Tag dem Kinde lebenswert gewesen sein? Was war denn die Definition vom Werte des Lebens? Er war ja abhängig von dem andern „Tag“, dem morgigen, der die Folgen des heutigen bringen sollte, Geschenke und dergleichen. Dieser Glaube und der Glaube, dafs der Tag lebenswert sei, war ja ein und derselbe Glaube. Der Wert des Tages darf deshalb nicht ohne weiteres auf die Tatsache zurückgeführt werden, dafs das Kind fleifsig, arbeitsam, sittlich war; ja er darf es prinzipiell nicht, denn nur auf jenen andern Glauben hin lebte das Kind den Tag und verwirklichte so den Wert. Darin, dafs es diesen Wert verwirklichte, ist logisch inbegriffen, dafs es die Geschenke verwirklichte.

Deshalb darf James uns mit keinem „Vielleicht“ oder Kompromifs antworten. — Aus seinen Voraussetzungen folgt, dafs,

---

[1]) Will to Believe S. 61 ff.

wenn ich durch Glauben dem Leben Wert verleihe, und das Leben Wert hat, weil die Opfer, die ich ihm bringe, in einer andern Welt anerkannt werden, ich dann zugleich irgendwie (so schwer es dann auch zu verstehen sein mag w i e) diese andere Weltordnung verwirkliche. Eine plötzlich eingeführte zweite Auffassung des Lebens als wertvoll, weil ein moralisch guter Wille selbst Wert habe, hat hier keinen Platz; im Gegenteil, das „sittliche“ Leben, das Leben der Anstrengung und Opfer der Pflichterfüllung, ist nur deshalb das wertvolle Leben, weil es nach James dasjenige ist, das in der andern Weltordnung „Früchte trägt“. Der Gedanke ist dieser: Glaube an die geistige Weltordnung und du mufst dann glauben können, dafs dein Leben wert ist gelebt zu werden, denn du wirst an die moralische Weltordnung glauben, und dadurch, dafs du dein Leben sittlich verlebst, verwirklicht du diese moralische Weltordnung, welche die religiöse Weltordnung, wenn sie es nicht selbst ist, wenigstens einschliefst.“

Es scheint zwar, dafs James' geistige Weltordnung im Grunde genommen wirklich ein und dasselbe wie eine moralische Weltordnung ist; denn wie kann anders als moralisch eine Weltordnung aufgefafst werden, in der unsere sittlichen Handlungen Früchte tragen, Resultate aufzeigen sollen, kurz, eine Weltordnung, in der unser wollendes Verhalten anerkannt wird.

In dem Essay „The Sentiment of Rationality“ scheint es auch, als ob James die religiöse und die moralische Weltordnung gleichstelle. Hier wird die Frage, ob das Universum im Grunde moralisch sei oder nicht, als das Grundproblem des Lebens und die Verneinung der Frage als „Materialismus“ bezeichnet.[1]) An einer früheren Stelle wurde aber gesagt, dafs derjenige, der an Gott, Unsterblichkeit, absolute Moralität und Freiheit glaubt, gegen den „Materialismus“ in die Schranken tritt. Es scheint, als ob diese Fragen alle zusammen doch nach James die religiösen Fragen wären. Die moralische Weltordnung aber gehört in die Klasse der Wahrheiten, in der das persönliche Mitwirken erst die Tatsachen und deshalb ihre Wahrheit zu stande kommen läfst, das persönliche Mitwirken aber subjektive Energie erfordert, und diese wiederum den Glauben an die Tatsache zur Voraussetzung hat.[2])

An dieser Stelle wird auch eine ausführlichere Begründung hiervon gegeben. In allen Sätzen, die eine allgemeine Bedeutung

---

[1]) Will to Believe S. 103 ff.
[2]) Will to Believe S. 95 ff.

haben, d. h. in allen philosophischen Sätzen (und hierunter wird später auch die Hypothese der moralischen Weltordnung gerechnet) müssen die Reaktionen des Individuums und dessen Folgen in alle Ewigkeit in die gesamte Formel des Weltbegriffs eingeschlossen werden. Wenn M die Welt minus die Reaktion des denkenden Individuums auf dieselbe darstellt, so ist die ganze Welt, das ganze Material des philosophischen Satzes M + X, wobei X die Reaktion des denkenden Individuums und seine Konsequenzen darstellt. Der Charakter des Ganzen kommt also auf den Charakter des X an. So verhält es sich in der Streitfrage des Optimismus gegenüber dem Pessimismus — das X erst macht die Welt gut oder schlecht dadurch, dafs unser Handeln in der Welt Schlechtes oder Gutes erzeugt. Das X gibt erst dem M seinen Wert, und deshalb können wir sagen, dafs „überall, wo die zu formulierenden Tatsachen eine solche Beisteuer enthalten, wir logischerweise das Recht haben, unwandelbar zu glauben, was wir wünschen. Der Glaube bringt seine Verwirklichung hervor. Der Gedanke wird im buchstäblichen Sinne Vater der Tatsache, wie der Wunsch Vater des Gedankens war.“

Und gerade so verhält es sich mit der Frage, ob dieses Universum moralisch ist oder nicht. Die Materialisten verneinen absolute Werturteile, und die absoluten Moralisten glauben, dafs die Welt auf einem letzten „Du sollst“ ruht. Hier ist es wieder das X, das persönliche Verhalten, was der Welt die Form ihres Wertes gibt, und von einem Beweis kann erst die Rede sein, wenn der letzte Mensch sein letztes Wort geredet und sein Leben und Handeln geschlossen hat, das heifst, wenn das X voll ist. Und wenn ich hier nicht handle, weil ich zweifeln will, so treffe ich eben eine Entscheidung von praktischer Bedeutung aus dem Grunde schon, weil ich durch diese Entscheidung möglicherweise das Gute mir entgehen lasse, das ich auf der andern Seite hätte gewinnen können. In moralischen Dingen ist eine Entscheidung notwendig; wer nicht dafür ist, ist dagegen.

Wie auch James hier verstanden werden mag, in seinem Essay „Will to Believe“ haben wir einen festen Punkt, woran wir uns halten können; hier wird der religiöse Glaube, der besagt, dafs die guten und rechtschaffenen Handlungen der Welt die ewigen Dinge sind, einfach als ein sich selbst verwirklichender Glaube aufgestellt und die religiöse Hypothese in die obige Klasse eingereiht. Ja, der ganze Aufsatz hat die Aufzeigung zum Zweck, dafs die religiöse Hypothese eine Wahrheit ist, die von unserer persönlichen Handlung abhängt, und dafs hier der

auf einen Wunsch gestützte Glaube (der freie Glaube) deshalb ein berechtigter und ein unvermeidlicher ist.

Berechtigt ist der Glaube erstens, weil wir hier vor einer wirklichen Option stehen; bedeutungsvoll ist die Option, weil wir durch unsern Glauben oder Nichtglauben ein grofses Gut gewinnen oder verlieren; unvermeidlich ist sie, weil, wenn wir nicht zu glauben uns entschliefsen, wir das Gut ebenso sicher verlieren, wie wenn wir gegen die Religion uns entscheiden würden. Hier ist das skeptische Verhalten nicht die Vermeidung einer Option, sondern selbst eine Option einer besonderen Art; es ist die Entscheidung, lieber den Verlust der Wahrheit zu wagen als die Möglichkeit des Irrtums auf sich zu nehmen. Es ist nicht der Intellekt im Gegensatz zu den Gefühlen, sondern eine Willensentscheidung im Gegensatz zu einer andern, ein Risiko im Gegensatz zu einem andern; und der Mensch ist berechtigt, seine eigene Art von Risiko zu wählen und sie zu tragen.

Zum zweiten ist der religiöse Glaube nicht nur berechtigt, sondern auch logisch unvermeidlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, dafs die Religion ihrem Wesen nach eine Tatsache ist, die gar nicht ohne einem vorangehenden Glauben an sie entstehen kann. Von solchen Fällen wurde aber gesagt: „Und wo der Glaube an eine Tatsache bei der Hervorbringung dieser Tatsache mitzuwirken vermag, da wäre doch das eine unsinnige Logik, die sagen sollte, ein Glaube, der dem wissenschaftlichen Beweise vorausläuft, sei die ‚tiefste Unsittlichkeit', zu der ein denkendes Wesen herabsinken könne.“[1])

---

[1]) Es ist jedoch an dieser Stelle (Will to Believe S. 36 ff.) eine weitere Abweichung in der Auffassung des religiösen Glaubens zu finden. Es hat hier den Anschein, als sei es die Erkenntnis der religiösen Hypothese eher als ihre tatsächliche Verwirklichung, die vom vorangehenden Glauben an sie abhängt. Es wird (S. 28) gesagt: „Wir haben das Gefühl, als wende sich die Religion, indem sie an uns appeliert, an unseren eigenen tätigen guten Willen; als möchte uns der zureichende Beweis für immer vorenthalten bleiben, wenn wir nicht der Hypothese auf halbem Wege entgegen kämen.“ Deshalb darf die Willensseite gar nicht aus dem Spiel gelassen werden, und deshalb wäre eine „Denkregel, die mich vollständig verhinderte, gewisse Arten von Wahrheit, wenn diese Arten von Wahrheit wirklich beständen, anzuerkennen, eine vernunftwidrige Regel“.

Erstens stimmt diese Auffassung mit der ganzen vorhergehenden Begründung nicht überein, in welcher gezeigt wurde, dafs in den Fällen wo eine Tatsache erst durch den Glauben an sie zu stande komme, der Glaube logisch gefordert sei, weil durch die Verwirklichung der Tatsache der Glaube ja recht behalten würde. Hier dagegen liegt nur ein hypothetischer Fall vor: denn nur wenn die religiöse Hypothese

So ist der religiöse Glaube, ob wir ihn als den Glauben an eine unsichtbare Weltordnung, die der sichtbaren Welt ihren Wert verleiht, oder kurz als eine „moralische Weltordnung" bezeichnen, berechtigt und unvermeidlich, weil ohne diesen Glauben die religiöse Hypothese niemals verwirklicht werden kann; der Glaube ist eine „conditio sine qua non", und so kann James auf dem Gebiete der religiösen Frage predigen „Glaube frei", „Äufsere deinen Willen", „Erkenne frei an," denn davon, dafs du dies tust, hängt die Wahrheit der religiösen Hypothese ab. —

Der „Wille zum Glauben" oder der freie Glaube" ist also dasjenige Moment, worauf die Rechtfertigung des religiösen Glaubens sich stützt, denn die religiöse Hypothese wird dadurch verwirklicht, dafs ich aus freier Wahl an sie glaube. Die Möglichkeit des freien Glaubens ist die Grundlage, auf der das ganze Gebäude der Rechtfertigung mit seinem „Glaube wie du willst" sich aufbaut. Theoretisch mufs also diese Annahme bewiesen werden, dafs ich glauben kann, wie ich will, und somit treten wir an James' „Urteilstheorie" heran, die gerade diesen Standpunkt vertritt.

James „Psychology of Belief" (Psychologie des Glaubens), ist deshalb eine „Urteilstheorie", und zwar speziell eine Theorie der „Urteilsfreiheit", weil sie einmal, Glaube als Wesen des Urteils, zum andern, Urteil als Willensäufserung konstatiert und zum dritten, sich für die Freiheit des Willens entscheidet. Diese drei Schritte sind in der Urteilslehre zu unterscheiden, und sie ist deshalb in dieser Gliederung darzustellen.

Kapitel II.

Die Grundlage der Rechtfertigung des religiösen Glaubens: Die Urteilslehre.

§ 4. Der Glaube, sein Wesen und seine Bedingungen.[1]

Die herkömmliche Auffassung des Urteils ist die, dafs das Urteil eine Aussage ist, die aus einer durch die Copula bewirkten Verknüpfung von Vorstellungen besteht, und die negativ.

---

wahr ist, wird sie durch den Glauben erkannt. Hierfür fehlt jede Begründung, und wir können diese Auffassung vernachlässigen, um später nur noch kurz darauf zurückzukommen. Überdies hat auch sie einen „freien Glauben" zur Voraussetzung und zur Grundlage.

[1]) Psychology, Chap. XXI „The Perception of Reality" Bd. II. S. 283 ff.

positiv, hypothetisch und so weiter sein kann. Da aber einleuchtet, dafs in einer nicht geglaubten oder bezweifelten Aussage, sowie in der Frage, genau dieselbe Verknüpfung vorliegt wie in einer geglaubten, „so ist die Art, wie Vorstellungen kombiniert werden, ein Bestandteil der inneren Konstitution des gedachten Objekts oder Inhalts". Dieses Objekt ist ein Ganzes mit Beziehungen seiner Teile untereinander, Beziehungen, unter denen die von Subjekt und Prädikat sich auch findet. Nachdem die innere Konstitution eines Objekts in einem Satz definiert worden ist, wird über dieses Objekt als Ganzes gefragt: Ist es ein wirkliches Objekt? Ist dieser Satz ein wahrer Satz? Und in der Antwort auf diese Frage liegt der neue psychische Akt, der „Belief" ist. In jedem Satz also, soweit er anerkannt, bezweifelt oder verworfen werden soll, sind vier Elemente zu unterscheiden, das Subjekt, das Prädikat und ihre Beziehung (welcher Art sie auch sein mag), — drei Elemente, die das Objekt der Beurteilung formen, und endlich die psychische Stellungnahme unseres Bewufstseins gegenüber diesem Satz als Ganzes, und dies ist der „Glaube" selbst.

Der „Glaube" ist also „die psychische Funktion der Realitätserkenntnis". Welches der Unterschied zwischen blofsem „Vorstellen" eines Objekts und „Glauben" an seine Realität ist, weifs ein jeder durch unmittelbares Erleben. Es ist eine Art Gefühl und stimmt mit demjenigen Gefühl, das in der Psychologie des Willens „Zustimmung" genannt wird, am nächsten überein. Zustimmung sowie Glaube sind dadurch charakterisiert, dafs eine innerlich stabile Vorstellung das Bewufstsein so ausfüllt, dafs alle widersprechenden Vorstellungen ausgeschlossen bleiben. Diese innere Stabilität des Bewufstseinsinhalts ist ebenso charakteristisch für Unglaube oder Verwerfung wie für Anerkennung. Verworfen wird überhaupt ein Objekt nur, wenn ein ihm widersprechendes anerkannt wird, wie später gezeigt werden soll, und deshalb ist Unglaube nur eine innere Wesensmöglichkeit des Glaubens selbst. Der psychologische Gegensatz des Glaubens ist also nicht der Unglaube oder die Verwerfung, sondern der Zweifel.

Über das innere Wesen des Glaubens kann weiter nichts gesagt werden, als was schon John Stuart Mill erkannte, wenn er meint, dafs der Unterschied zwischen dem Vorstellen eines Objekts und dem Glauben an seine Realität „ein letzter und ursprünglicher" ist. Wir wollen also zugeben, dafs der Glaube ein Bewufstseinszustand *sui generis* sei und fragen: „Unter welchen Umständen erkennen wir Realität an?"

Als erster Satz wird aufgestellt: „Jedes Objekt, dem

nicht widersprochen wird, wird ipso facto geglaubt, und es wird als absolute Realität anerkannt.“ Vergegenwärtigen wir uns dies an folgendem Beispiele: Denken wir uns die Seele eines Neugeborenen auf Erfahrung wartend. Denken wir uns, dafs diese Erfahrung in der Form eines Gesichtseindruckes beginnt: eine brennende Kerze hebt sich gegen einen dunklen Hintergrund ab und weiter gar nichts; dies Bild stellt also das ganze Universum der Kindesseele vor. Wenn diese Kerze nun blofse Vorstellung wäre, und kein „Original“ in der Aufsenwelt von den betrachtenden Psychologen anerkannt wäre, würde diese hallucinatorische Kerze für real gehalten werden? Gewifs würde sie es, denn sie ist ja das ganze Universum der kindlichen Seele, sie ist ihr All, ihre ganze Aufmerksamkeit geht darin auf, und es ist die Möglichkeit einer Alternative gar nicht denkbar; die Seele kann deshalb durchaus nicht anders, als der Kerze Realität zuschreiben. Schon Spinoza hat diese Tatsache klar dargestellt am Beispiel eines geflügelten Pferdes, das sich etwa ein Knabe vorstellen mag. Dadurch, dafs der Knabe sich das Pferd vorstellt, erkennt er schon dessen Existenz an, falls nicht eine weitere Vorstellung damit verknüpft ist, welche die Existenz des Pferdes wieder aufhebt. Demnach wird jedes Objekt dadurch, dafs es vorgestellt wird, anerkannt, wofern es nicht mit andern vorgestellten Objekten in Widerspruch gerät.

W i e aber k a n n ein gedachtes Ding mit einem andern in Widerspruch geraten? Nur dadurch, dafs das eine Objekt über das andere etwas Widersprechendes aussagt. Sagt das Kind von der Kerze oder der Knabe von dem geflügelten Pferd, dafs die Kerze oder das Pferd, auch wenn sie nicht wahrgenommen werden, in der A u f s e n w e l t existieren, so stellen wir in die „Aufsenwelt“ Objekte, die unvereinbar sein können mit allem, was wir von dieser Welt wissen. Sollte dies der Fall sein, so mufs zwischen den gegenwärtigen Vorstellungen und den andern Kenntnissen, die wir von der Welt haben, gewählt werden. Wird an diesen andern Kenntnissen festgehalten, dann werden Kerze und Pferd in Widerspruch mit dieser Welt stehen und verworfen werden müssen, soweit ihre Beziehung zu dieser wirklichen „Aufsenwelt“ in Betracht kommt. Träume ich von einem geflügelten Pferde, so liegt kein Widerspruch in diesem Sinne vor; dies Pferd existiert an seinem individuellen Ort und macht keinen Anspruch auf Verknüpfung mit andern Wirklichkeitsweisen der Welt. Identifiziere ich jedoch das Traumpferd mit dem Pferde, das im Stall steht, und sage, meinem Pferd sind im Stalle Flügel gewachsen, so sage

ich über das Pferd der Aufsenwelt etwas aus, das dieser Welt widerspricht.

Hier haben wir zugleich Beispiele von sogenannten Existential- und attributiven Urteilen: „Die Kerze existiert als eine Realität", ist eines der ersten, und „Mein Pferd hat Flügel" ist von der zweiten Art, und es folgt daraus, dafs alle Sätze, ob attributiv oder existential, dadurch, dafs sie aufgestellt werden, anerkannt werden, wofern sie nicht andern gleichzeitig geglaubten Sätzen widerstreiten dadurch, dafs sie ihre Termini mit jenen der andern Sätze identifizieren." Die Kerze im Traum hat eben auch Existenz, aber nicht dieselbe Art der Existenz (Existenz extra mentem meam) wie die Kerze für die wachende Wahrnehmung. „Der ganze Unterschied von real und nichtreal, die ganze Psychologie von Glaube, Unglaube und Zweifel, ist deshalb auf zwei psychische Tatsachen gegründet — erstens darauf, dafs wir in der Lage sind in verschiedener Weise über das Gleiche zu denken; und zweitens darauf, dafs, wenn wir dies getan haben, wir wählen können, welcher Denkweise wir uns anschliefsen und welche wir vernachlässigen wollen."Die Dinge, die wir wählen, werden unsere wirklichen Objekte, die Existenz, die wir anerkennen, wird unsere reale Existenz; — was aber wird aus den andern Objekten, denen wir nicht zustimmen, aus den verworfenen, vernachlässigten Dingen?

Praktisch werden diese verworfenen Dinge gar nicht als existierend gelten, da sie aber dennoch ihre eigene Art der Existenz haben, nämlich Existenz als Phantasmen, als Irrtümer u. s. w., sind sie ebenso wie die „Realitäten" ein Teil des Universums. Die Welt, die der Philosoph zu betrachten hat, die Welt in ihrer Totalität, besteht also aus Realitäten plus Phantasmen und Illusionen. Aber nicht nur diese zwei Teilwelten sind zu konstatieren, sondern unzählige andere, die der gemeine Mensch nur dunkel von einander unterscheidet, die der Philosoph aber in Zusammenhang zu einander zu bringen und so zu einer ganzen „Welt" zu vereinigen sucht.

Die wichtigsten der von uns unterschiedenen Welten sind etwa die folgenden:

1. Die Welt der sinnlichen Wahrnehmung oder der psychischen Dinge, wie sie unmittelbar erfahren werden (als Wärme, Farbe etc.)

2. Die Welt der Naturwissenschaft oder der umgeformten physischen Dinge, in der nur Körper und die Gesetze ihrer Bewegung für real gelten.

3. Die Welt idealer Beziehungen und abstrakter Wahrheiten in der Formulierung logischer, ästhetischer und ethischer Sätze.

4. Die Welt der Vorurteile oder „idols of the tribe“.

5. Die vielen supernaturalistischen Welten und die Welten der Fabel.

6. Die Welten der persönlichen Meinung.

7. Die Welten des Wahnsinns oder der Grillen.

„Jedes gedachte Objekt wird schliefslich auf eine oder die andere Welt dieser oder einer ähnlichen Aufstellung bezogen.“ Die verschiedenen Welten sind wie gesagt dem Menschen nur chaotisch im Bewufstsein, und jede Welt ist, während sie die Aufmerksamkeit beansprucht, in ihrer besonderen Weise wirklich; mit dem Wegfall der Aufmerksamkeit hört auch ihre Realität auf.

Da jedoch ein jeder beständige Gewohnheiten des Aufmerkens hat, so „wählen tatsächlich diese für ihn unter den verschiedenen Welten irgend eine aus, die ihm zur Welt der endgültigen Realitäten wird“. Gegen die Dinge dieser Welt gibt es dann keine Berufung; was ihnen widerstreitet, wird in eine andere Welt geschoben oder wird abgelehnt. Und da doch alle Welten in der strengen Bedeutung des Wortes Existenz haben, so zeigt dieser Vorgang „die ewige Parteilichkeit unserer Natur“, „unsern eingewurzelten Hang zur Wahl“.

Alles was vorgestellt wird, mag Realität haben im metaphysischen Sinne, Realität für Gott; der Mensch aber braucht für sich praktische Realität, und um diese zu besitzen, darf ein Objekt nicht nur als blofse Vorstellung gegeben sein, sondern es mufs ihm aufserdem auch noch interessant und wichtig erscheinen. Die Welten, deren Objekte weder interessant noch wichtig sind, vernachlässigen wir; sie werden als unreal ausgeschieden. In diesem relativen Sinne, in dem die Realität der Unrealität gegenüber gestellt wird, bedeutet Realität einfach „Beziehung zu unserm Gefühls- und Willensleben; . . . was unser Interesse hervorruft und reizt, ist real“. Wenn ein Objekt uns so anmutet, dafs wir uns ihm zuwenden und ihm zustimmen, dann ist es ein reales Objekt und wir „glauben“ daran; sonst nicht. Das Objekt des Glaubens, Realität oder reale Existenz, ist etwas ganz anderes, als alle andern Prädikate eines Subjekts. Wenn wir Prädikate zum Subjekt hinzufügen, bereichern wir den Inhalt des letzteren. Wenn wir ein Objekt anerkennen, oder seine Realität behaupten, so vollziehen wir unmittelbare praktische Beziehungen zwischen dem Objekt und uns selbst. Diese Beziehungen sind die realen, sofern sie nicht von andern überboten werden. „Der ‚fons et origo‘ aller Realität ist, ob vom absoluten oder vom praktischen Gesichtspunkt aus betrachtet, deshalb immer subjektiv, ist das Wir selber.“

Als logisch denkende Menschen ohne Gefühlsreaktion würden wir allem Gedachten und allem Phänomenalen Realität geben. „Denken wir aber unter Gefühlsreaktion, so geben wir, was uns als höherer Grad von Realität erscheint, denjenigen Dingen, die wir wählen, die wir betonen, und denen wir uns mit dem Willen zuwenden.“

Wir kommen, fährt James fort, zur Schlufsfolgerung: Unsere eigene Realität, unser Ich-Gefühl ist der letzte Angelpunkt alles Anerkennens und aller Wirklichkeit. Realität vom Ego ausgehend, verbreitet sich auf die Dinge, die in diesen unmittelbaren und stetigen Beziehungen zum Ego stehen. Wie bei Descartes die nicht zu bezweifelnde Realität des Cogito für die Realität von allem, was das Cogito einschliefst, Bürgschaft leistet, so schreiben wir, weil wir unsere eigene gegenwärtige Wirklichkeit mit absolut zwingender Sicherheit fühlen, allem dem Wirklichkeit zu, was mit unserm Leben unmittelbar verknüpft ist. Welche Dinge stehen nun in diesen „unmittelbaren Beziehungen“ zu uns, welche Dinge besitzen diese Kraft, unser Interesse zu erregen?

Eine einfache direkte Antwort kann nicht gegeben werden, denn die Geschichte des menschlichen Denkens ist ein unfertiger Versuch, die Frage zu beantworten, wo unsere wahren Interessen liegen, und welche Dinge daher unsere Wirklichkeit genannt werden sollen. Ein paar psychologische Punkte sind jedoch zu erläutern.

Sinnliche Wahrnehmungen (sensations) werden als real erkannt, weil sie durch ihre Lebhaftigkeit zur Aufmerksamkeit zwingen. Jeder Begriff (conception) mufs, um seine Lebensfähigkeit zu behaupten, wenigstens in der Welt geordneter, sinnlicher Erfahrung begründet sein. Ein vorgestelltes Objekt wird umsonst an den Glauben appellieren, wenn demselben nicht ein beständiges und lebhaftes Objekt in der Sinnlichkeit entspricht; kurz gesagt, die Vorstellung mufs einen sinnlichen Effekt aufweisen können. Dieser Nachweis ist das, was man unter „Verifikation“ in der Wissenschaft versteht. Sinnliche Lebhaftigkeit oder Lebendigkeit also ist der wesentliche Faktor der Realität, wenn einmal der Konflikt zwischen Objekten und ihre Verknüpfung im Bewufstsein begonnen hat.

Aber auch Objekte, die an sich keine stimulierende Kraft haben, sind dadurch, dafs sie mit interessanten Objekten assoziiert sind, im stande, die Reaktion unseres Glaubens herauszufordern. Schon Hume hat dies dargelegt. Unter sinnlichen Wahrnehmungen selbst werden wiederum die für die realsten gehalten werden müssen, welche die praktisch wichtigsten,

die beständigsten und die ästhetisch greifbarsten sind. So z. B. ist die wirkliche Farbe eines Dinges diejenige Farbenempfindung, die eintritt, wenn die für den Anblick dieser Farbe günstigste Beleuchtung statt hat. Unter allen Empfindungen nötigen jedoch diejenigen im höchsten Mafse Glauben ab, die Lust- und Unlust-Gefühle erzeugen, wie Locke schon gesagt hat.

Neben den sinnlichen Wahrnehmungen sind es die Objekte, die unsere Leidenschaften und aktiven Impulse erregen im besonderen, deren Realität feststeht. Jeder aufregende Gedanke im natürlichen Menschen trägt Glaubwürdigkeit in sich. Mit Leidenschaft vorstellen, ist „eo ipso“ bejahen. Kurz, alle vorgestellten Objekte, die in uns Empfindungen verursachen, die uns interessieren oder motorische Impulse anregen, oder Hafs, Begehren und Angst erwecken, sind für uns an sich schon real. Unsere Bedürfnisse hinsichtlich der Realität gehen in unsern eigenen Handlungen und Gefühlen auf; diese sind die letzten Klammern, an welchen die ganze Kette unserer Überzeugung hängt.

Über die Realität von Theorien im allgemeinen nun läfst sich folgendes sagen: Die Theorien, die wir aufstellen, um diese Objekte zusammenhängend zu denken, sind nach denselben einfachen Prinzipien zu beurteilen, wie schwierig sich auch ihre Anwendung im Detail gestalten mag. Von alternativen Theorien mufs in erster Linie die geglaubt werden, die am vollsten und besten die sinnlich wahrgenommene Welt erklärt; — von zwei Theorien, die dies gleich gut leisten, wird dann diejenige für wahr gehalten, die, aufser unsere sinnliche Erfahrung zu ordnen, unsere Gefühls- und Willensseite und deren Bedürfnisse am besten befriedigt. Also auch hier im höheren Geistesleben geht eine Auswahl vor sich. Ein System, das inhaltsreich, einfach und harmonisch ist, findet Glauben.

§ 5. Der Glaube als Wille.

Wir sahen, dafs nach der Auffassung von James das Wesen des Glaubens sich als Willensäufserung in dem Akte des Wählens betätigte, und haben jetzt die Aufgabe, seine ausführlicheren Darlegungen zu wiederholen, einmal nach der Richtung einer näheren Auseinandersetzung über das Verhältnis von Wille und Glaube, und haben dann zum zweiten die Aufgabe, seine Willenslehre kennen zu lernen.

Wille ist nach James nichts anderes als eine Art des Aufmerkens auf gewisse Objekte und Zustimmung zu ihrem ständigen Dasein im Bewufstsein. Die Objekte des Willens sind solche, deren Existenz einerseits von unserm Denken, aber andrerseits auch von unsern Handlungen abhängt; Objekte des Glaubens hingegen „ändern sich nicht, je nachdem wir über sie denken". Aber diese Verschiedenheit zwischen Objekten des Willens und solchen des Glaubens ist ganz unwesentlich, soweit die Beziehung des Bewufstseins zu ihnen in Betracht kommt, denn der Akt des Verhaltens ist in beiden Fällen identisch: das Bewufstsein fafst das Objekt auf, nimmt sich seiner an und erklärt: „Es soll meine Realität sein." „Kurz, Wille und Glaube, die eine gewisse Beziehung zwischen Objekten und dem Ego bedeuten, sind zwei Namen für ein und dasselbe psychologische Phänomen." „Die Ursachen und Bedingungen dieser besonderen Beziehung müssen deshalb in beiden Fällen die gleichen sein. Die Frage der Freiheit entsteht auch mit Rücksicht auf den Glauben. Ist der Wille indeterminiert, so mufs der Glaube es auch sein etc. Der erste Akt des freien Willens würde natürlich der sein, an den freien Willen zu glauben etc." „Die möglichst umfassende Formulierung würde vielleicht die sein, dafs unser Glaube und unsere Aufmerksamkeit dieselbe Tatsache sind . . . Momentan ist dasjenige, dem wir aufmerken, Realität; Aufmerksamkeit ist eine motorische Reaktion, und wir sind so beschaffen, dafs Empfindungen uns das Aufmerken abzwingen."

Hier, sagt James, ist eine praktische Bemerkung am Platze. Wenn Glaube eine Gefühlsreaktion des ganzen Menschen sein soll, wie kann er frei glauben, da er seine Gefühle nicht kontrollieren kann? Plötzlich kann er es nicht, aber graduell kann er es mittels einer einfachen Methode; er braucht nämlich nur so zu handeln, als ob das Ding wirklich sei, und fortfahren so zu handeln, und es wird dann mit seinem Leben so eng verwachsen, dafs es schliefslich wirklich wird.

Wille, Glaube und Aufmerken sind alle eins, und daher müssen wir diese Theorie des Willens etwas ausführlicher kennen lernen; es wird sich dann klar zeigen, wie der Glaube und der Wille sich in der Aufmerksamkeit vereinigen. Kurz gefafst ist James' Theorie des Willens die folgende:[1])

Jede Vorstellung einer Bewegung verwirklicht bis zu einem gewissen Grad die wirkliche Bewegung, die ihr Objekt ist,

[1]) Ibid. Chap. XXVI. „The Will" Bd. II S. 487 ff.

und löst sie tatsächlich dann aus, wenn sie nicht durch gleichzeitig vorhandene antagonistische Vorstellungen verhindert wird. Das ausdrükliche „Fiat" oder der Akt der bewufsten Einwilligung in die Handlung tritt ein, wo es sich um die Neutralisierung der antagonistischen inhibierenden Vorstellungen handelt. Wo die Beschaffenheit eine einfache ist, bedarf es keines ausdrücklichen Fiats mehr, weil das Bewufstsein seiner Natur nach triebartig ist; - Bewegung ist die natürliche, unmittelbare Wirkung von Gefühl, gleichgültig welcher Art das Gefühl sein mag. Es gilt dieses für Reflexbewegung, für Gefühlsausdruck sowie im ganzen Willensleben. Das willkürliche Fiat tritt ein, wo Handlungen in Erwägung gezogen werden und deshalb das Bewufstsein der Sitz vieler antagonistischer oder verwandter Ideen ist. Eine dieser Ideen ist die einer Handlung. Sich selbst überlassen würde die Vorstellung eine Bewegung hervorrufen; andere Vorstellungen im Bewufstsein hemmen jedoch die motorische Entladung, während weitere andererseits sie zu fördern suchen. Das Resultat ist jenes eigenartige Gefühl der inneren Beunruhigung, das als Unschlüssigkeit bekannt ist.

So lange diese andauert und verschiedene Objekte die Aufmerksamkeit beschäftigten, befinden wir uns im Zustande der „Erwägung"; wenn endlich die ursprüngliche Idee den Sieg erringt und die Bewegung erzeugt, oder definitiv von ihren Antagonisten nnterdrückt wird, so bezeichnen wir uns als uns entschliefsend, wir drücken dann unser willkürliches „Fiat" zu Gunsten der einen oder der andern Idee aus.

Die verstärkenden, antreibenden und hemmenden Ideen aber werden als Gründe oder Motive des Entschlusses bezeichnet. Die überwiegende Majorität menschlicher Entschlüsse sind Entschlüsse ohne Anstrengung.[1]) Andere hingegen sind von Anstrengung begleitet. Die Existenz von Anstrengung als Phänomen im Bewufstsein kann natürlich nicht bezweifelt werden; hinsichtlich ihrer Bedeutung findet sich die gröfste Meinungsverschiedenheit. Fragen so bedeutsam wie die der Existenz der spiritualen Kausalität, so umfassend wie die von universaler Prädestination oder Freiheit des Willens, hängen von der Interpretation dieses Phänomens ab. Es ist deshalb wesentlich, auf die Umstände, unter denen das Gefühl der willkürlichen Anstrengung gefunden wird, näher einzugehen.

---

[1]) Auf Englisch „Decisions without effort". Natürlich bezieht sich die Anstrengung auf die Aufmerksamkeit.

Wenn gesagt wird, dafs das Bewufstsein seiner Natur nach implusiv sei, mufs man es so verstehen, dafs es zur Voraussetzung eine genügende Intensität des Bewustseinsinhalts hat. Nun gibt es ein gewisses normales Verhältnis in den zum Handeln antreibenden Kräften verschiedener Motive, welche das, was wir als gesunden Willen bezeichnen, charakterisiert. Verglichen mit Vorstellungen von Objekten der Leidenschaft, des Gefühls, Objekten der instinktiven Reaktion, oder mit Gefühlen der Lust und Unlust, mit Ideen, an die wir so gewöhnt sind, dafs die Gewohnheit, auf sie zu reagieren, eine tief eingewurzelte ist, oder mit Vorstellungen von Objekten, die uns in Raum und Zeit verhältnismäfsig nahe liegen — verglichen mit all diesen Bewufstseinsinhalten, hat jede entferntere Berücksichtigung wenig oder keine impulsive Triebkraft. Diese letzteren Beweggründe herrschen, wenn sie überhaupt herrschen, mit Anstrengung; und die normale Sphäre der Anstrengung befindet sich da, wo nicht-instinktive Motive zum Handeln den Sieg zu erringen haben. Anstrengung tritt ein, wann immer ein seltenerer oder idealerer Impuls andere Impulse instinktiver und gewohnheitsmäfsiger Art neutralisieren soll, wo stark explosive Tendenzen gehemmt, oder stark hemmende Umstände überwunden werden sollen.

Der Sachverhalt kann folgendermafsen veranschaulicht werden: —

N steht für die natürliche Neigung.
I für den idealen Impuls.
A für die Anstrengung.

$$I \text{ per se} < N$$
$$I + A > N$$

Folglich geht ideales oder moralisches Handeln in der Richtung des gröfsten Widerstands, d. h. des I per se, das durch Hinzufügung der Anstrengung über N den Sieg davonträgt.

Diese Anstrengung ist natürlich innere Anstrengung, Anstrengung der Aufmerksamkeit, die es der Vorstellung ermöglicht, im Bewufstsein zu herrschen; und „mit Anstrengung aufmerken ist das einzige, was ein jeder Fall von Wille bedeuten kann“.

Die wesentliche Tat des Willens wenn der Wille am „willkürlichsten“ ist, ist das Aufmerken auf ein schwieriges Objekt, das Festhalten dieses Objekts im Bewufstsein. Diese Tat ist das „Fiat“, und es ist ein völlig gleichgültiges, physiologisches Accidens, dafs, wenn die Vorstellung so festgehalten wird, motorische Bewegungen unmittelbar daraus erwachsen. In einem Satz zusammengefafst: das Ziel des psychologischen Prozesses im

„Wollen“, der Punkt, worauf der Wille gerichtet wird, ist immer eine Vorstellung. Der einzige Widerstand, den der Wille möglicherweise erfahren kann, ist der Widerstand, den eine solche Vorstellung der Aufmerksamkeit entgegenstellt. Das Aufmerken selbst ist der Willensakt und der einzige innerliche Willensakt, den wir ausüben können. Wollen wir nun mit einem Namen die Bedingung bezeichnen von der die antreibende und hemmende Kraft von Objekten abhängt, so nennen wir sie am besten Interesse. Was interessiert, das kann die Aufmerksamkeit beherrschen und im Bewufstsein festwurzeln.

Im Kapitel über die Aufmerksamkeit treffen wir nun auf eine neue und etwas abweichende Formulierung dieser Willenslehre.[1]) Unser Interesse an Objekten wird hier als Ursache unserer Aufmerksamkeit angesehen. Das Aufmerken kann erstens entweder unmittelbar oder mittelbar sein; unmittelbar wenn das stimulierende Objekt an sich interessant ist, mittelbar wenn es nur durch Assoziation mit einem unmittelbar interessanten Objekt interessant wird. Dies letztere ist auch apperzeptive Aufmerksamkeit genannt worden.

Zweitens kann die Aufmerksamkeit entweder passiv, reflektorisch unwillkürlich und anstrengungslos sein, oder aktiv und willkürlich. Willkürliche Aufmerksamkeit ist immer mittelbar und bedingt; wir merken niemals auf mit Anstrengung aufser wenn ein weiteres Interesse mit im Spiele ist, dessen Forderung die Anstrengung dient.

§ 6. Die Willens- und Glaubensfreiheit.

Die Frage der Willensfreiheit nun und mit ihr die Frage der Urteilsfreiheit bezieht sich sehr einfach auf die Quantität Aufmerksamkeit, die wir in einem gegebenen Momente aufbieten können. Sind Dauer und Intensität dieser Anstrengung festsehende Funktionen des Objekts, die das Objekt uns auferlegt, oder ist diese Anstrengung des Aufmerkens eine variable Quantität, so dafs mit demselben Objekt mehr oder weniger aufgeboten werden kann?

Anders formuliert lautet die Frage: ist die willkürliche Aufmerksamkeit Resultat oder Kraft? Wirkung oder Ursache?

James findet, dafs diese Frage sich auf psychologischem

---

[1]) Psychology, Bd. 1, S. 402 ff., besonders S. 416.

Boden nicht beantworten läfst. Determinismus und Indeterminismus haben theoretisch beide gleichen Wert oder Unwert. Es ist einfach nicht bestimmbar, ob ich in einem gegebenen Fall mehr Aufmerksamkeit hätte aufwenden können oder nicht.

Theoretisch ist James also in dem Sinne Agnostiker, als er es wissenschaftlich für problematisch erklärt, ob der Determinismus oder der Indeterminismus Recht habe.

Als praktisch aber darf gerade auf der Grundlage eines theoretischen „non liquet“ die Willensfreiheit angenommen werden, und zwar: 1) weil wir sie im Interesse unserer moralischen Bestimmung brauchen, und 2) weil, wenn sie tatsächlich existierte, diese Methode, frei an sie zu glauben, die einzige Art wäre, die Wahrheit zu erfassen. Kurz, „die erste Tat der Freiheit sollte die sein, die Freiheit anzuerkennen“. Allerdings braucht kein Mensch die Freiheit anzuerkennnn, er hat das Recht, ein theoretischer Agnostiker zu bleiben, nur mufs er mit sich selbst darüber im klaren sein, dafs ein problematsiches Verhalten seinerseits auch ein Willensentschlufs ist, und er deshalb prinzipiell nichts gegen den einwenden darf, der sich durch freien Willensentschlufs für die Willens- und Urteilsfreiheit entscheidet.[1]) Dies aber tut James.

§ 7. Zusammenfassende Interpretation der dargestellten Lehre.

Wir haben vor uns eine reichhaltige, wenn auch nicht systematisch entwickelte Theorie, die dem Geiste verlockend genug vorgaukelt. Am Ende der beweisbaren Erkenntnis steht nicht mehr das noch nicht Erkannte oder das nicht zu Erkennende, sondern es bietet sich dem Willen eine Fülle von Möglichkeiten dar, und die Gelegenheit, aus ihnen herauszugreifen, was ihm zusagt. Denn die beweisbare Erkenntnis ist nur ein Bruchteil der Überzeugungen, die wir über die Welt hegen und mit deren Hilfe wir das Leben durchleben; diese Erkenntnis selbst beruht ganz und gar auf unbewiesenen Postulaten, ja mehr noch, sie ist selbst ihrem innersten Wesen nach Glauben. Wenn ich urteile, so vollziehe ich eine Willensäufserung, und ob ich richtig geurteilt, ob mein Erkennen wahr ist, kann ich in den wenigsten Fällen nachweisen. In den meisten Fällen kann ich auf Demonstration nicht warten, in manchen mufs ich

---

[1]) Ibid. Bd. 1, S. 147 f. Bd. 2, S. 569 f.

sogar der Natur der Sache nach darauf verzichten. Hier heifst es also: verhalte dich nicht problematisch, sondern fälle dein Urteil, bejahe, glaube, was dein Wille frei erwählt, und mache durch Glauben das Erwählte dir zur Realität; dadurch, dafs du diese verwirklichst, hast du offenbar die Wahrheit erfafst. — So steht es auch mit dem religiösen Glauben.

Dafs diese Lehre im einzelnen äufserst widerspruchsvoll ist, bedarf wohl kaum mehr eines Hinweises, und wir erachten es deshalb für angemessen, der Kritik eine kurze Untersuchung vorauszuschicken, die festzustellen hat, welche der einander widersprechenden Bestandteile im allgemeinen die dem Geiste des Ganzen angepafsteren sind, und welche wir von vornherein fallen lassen können.

Der Gedankengang, der das Verhältnis der theoretischen zur praktischen Rationalität festzustellen sucht, und der schliefslich den Primat der praktischen Natur durch Nachweis logischer und genetischer Priorität begründet, kann nicht als eine Stufe auf dem Wege zur Rechtfertigung des religiösen Glaubens angesehen werden; er mufs vielmehr als eine Präsumtion zu Gunsten der religiösen Hypothese verstanden werden. Denn wer voraus setzt, dafs die praktische Seite der menschlichen Natur überall das Fundament der theoretischen Tätigkeit ist, als Motiv sowie als Endzweck dieser Tätigkeit; und dafs also die Rationalisierung der Welt, d. h. ihre Umformung unseren theoretischen und praktischen Bedürfnissen gemäfs, im Grunde genommen auf einem „Willen zur Rationalisierung“ oder auf einem „Willen zur Wahrheit“ beruht, der mufs auch zugeben, dafs dieser Tatbestand die Angemessenheit jedweden Arguments ausschliefst, das sich gegen praktische Bedürfnisse und praktische Rationalität als „blofs“ praktisch und deshalb minderwertig richtet. Da nun aber doch angenommen werden soll, dafs der theoretische Verstand und die theoretische Rationalisierung auch ihre Funktion und ihre Gültigkeit haben, und dafs der Verstand sogar berechtigt sein soll, zuerst die Rationalisierung zu versuchen, und dafs nur dann dem praktischen Willen ein Recht eingeräumt wird, den Verstand in der Ausübung dieser Funktion abzulösen, wenn es diesem nicht mehr gelingt, seine Aufgabe zu erfüllen, so kann dieser Tatbestand nicht ohne weiteres als positive Beweisführung für die Berechtigung irgend eines speziellen Gefühls oder Willensbedürfnisses angesehen werden. Die positive Rechtfertigung setzt vielmehr erst da ein, wo gezeigt wird, dafs es wirklich Optionen gibt, die der theoretische Verstand zu entscheiden nicht im stande ist, und dafs die religiöse Hypothese eine solche Option bildet.

Es ist jetzt in der Beweisführung jedoch eine Verwertung der obigen negativen Vorarbeit enthalten, indem nun gesagt wird: das theoretisch-problematische Verhalten selbst ist Willensentschlufs und ist mit derselben Gefahr verbunden, die Wahrheit zu verlieren, wie eine gefühlsmäfsige Entscheidung für oder wider. Deshalb liegt gar kein Grund vor, warum der Wille in diesem Fall, wo der Intellekt dazu aufser stande ist, die Entscheidung für oder wider nicht treffen sollte. Dem gegenüber liegen genug ausschlaggebende Gründe vor, weswegen der Wille es soll, nämlich dafs wir, als Menschen mit einer Bestimmung, zum Handeln gezwungen sind. Hier ist deshalb der „Glaube", die gefühlsmäfsige Entscheidung ohne zwingende objektive Evidenz, berechtigt.

Der letzte Teil des Arguments will zeigen, dafs die religiöse Hypothese nicht nur zu diesen Optionen, bei denen der Verstand weder „Ja" noch „Nein" sagen kann, gehöre, sondern unter einer besonderen Art dieser Optionen zu subsumieren sei, und dafs die religiöse Hypothese so aufgefafst erst ihre volle und eigentlichste Begründung bekomme. Das Charakteristikum dieses Falles ist die Tatsache, dafs die gefühlsmäfsige, freie Entscheidung, wie sie auch ausfällt, die Wirklichkeit des Objekts, worauf sie sich bezieht, bestimmt. Bejahe ich, so verwirklicht das auf meinen Glauben gestützte Handeln die geglaubte Tatsache, — verneine ich, so hat mein entsprechendes Handeln das entgegengesetzte Resultat; in beiden Fällen behalte ich recht.

Dies ist ein prinzipiell neues Element. Hier kann nicht nur berechtigterweise frei bejaht werden gegenüber dem Willensentschlufs, sich problematisch zu verhalten, sondern hier wäre es direkt unlogisch, nicht frei zu bejahen, da die Bejahung die Realität der bejahten oder geglaubten Sache bewirkt und somit sich selbst rechtfertigt. Der „Glaube" an eine religiöse Weltordnung ist deshalb berechtigt, weil er ein freier Glaube ist, der das Geglaubte verwirklicht, und es darf deshalb gesagt werden: „fasse den Entschlufs zu glauben."[1]) Die Rechtfertigung des religiösen Glaubens beruht somit auf der Tatsache, dafs ich frei wählen kann, was ich glauben soll, das heifst, dafs ich frei urteilen kann.

Der „Glaube" verwirklicht das Objekt dadurch, dafs er das Handeln bestimmt, und deshalb wird er auch, wie James an einer Stelle sagt, „am Handeln gemessen".[2]) An dieser Stelle zieht

---

[1]) „Choose to believe".
[2]) Will to Believe, S. 29, Fufsnote.

James auch eine weitere Konsequenz, die sich allerdings von selbst aus dem obigen Standpunkt ergibt: „die ganze Verteidigung des religiösen Glaubens dreht sich um das Handeln. Wenn das Handeln, wie es von der religiösen Hypothese diktiert oder inspiriert wird, sich auf keine Weise von dem Handeln unterscheidet, das von der naturalistischen Hypothese diktiert wird, dann ist der religiöse Glaube völlig überflüssig und wird besser ausgemerzt; ein Streit um seine Berechtigung ist dann nur ein Stück müfsiger Spielerei, unwürdig ernster Geister."

Wenn dann, wie dargestellt wurde, von James gelehrt wird, dafs wir darum nach Wunsch glauben oder urteilen können, weil wir handeln können als ob wir glaubten, so mufs diese Theorie als eine zu starke Inkonsequenz abgewiesen werden; denn wenn wir so wie so handeln können, als ob wir glaubten, haben wir den Glauben nicht nötig; er ist uns als handelnden Menschen total gleichgültig.

Übrigens mufs es ja schon längst klar geworden sein, dafs die ganze Lehre gerade darauf beruht, dafs durch meinen Glauben, durch meine Stellungnahme und mein Urteil, meine Handlung und die darauf folgende Verwirklichung bestimmt wird. Es ist also der Glaube, den ich wählen mufs. Wenn ich am Bergabhang stehe und, um mein Leben zu retten, springen mufs, oder wenn ich das Ideal meines sittlichen Gewissens zu verwirklichen wünsche, so mufs ich in dem einen Fall an eine Kraft zu dem nötigen Sprung und im andern Fall an die moralische Weltordnung glauben, dann allererst werde ich den Ansporn in mir fühlen, diese moralische Weltordnung zu verwirklichen.

Wähle deine Überzeugung, glaube, äufsere dein Selbst frei in diesem Glauben; dies ist der Kern der Jamesschen Predigt. Und da James diese Glaubensfreiheit in keiner andern Weise zu erklären versucht hat, als in den Theorien, die in seiner Psychologie vertreten sind, in seiner Anerkennungstheorie des Urteils und seiner Willenslehre, so ist es berechtigt, diese als Grundlage des allgemeinen Standpunkts aufzufassen.

Denn für den Philosophen, der dafür hält, dafs unsere Urteile Vorstellungskomplexe sind, kann allerdings davon nicht die Rede sein, dafs ich mir diese Vorstellungsverbindungen wähle: sie sind mir vielmehr empirisch gegeben und aufgezwungen, oder auch ich denke sie mir nach notwendigen Gesetzen. Für denjenigen, der das Wesen des Urteils in einem Überzeugungsgefühl sieht, in einem „Glauben" — wie James —, für den kann die Sache sich auch wesentlich anders verhalten, wie wir später sehen werden, da die Realität als dasjenige aufgefafst

werden kann, was meinem Willen als Schranke entgegentritt, dasjenige, worauf mein Wille **nicht** wirken kann.

Für James mufs der Glaube eine unmittelbare Willensäufserung, und zwar unter Umständen eine freie sein, und dies ist er auch, wie gezeigt wurde. Denn Wille und Glaube sind ein und dieselbe Verhaltungsart des Ich den Objekten gegenüber; erst dadurch, dafs ich sie aufnehme und anerkenne, werden sie zur Wirklichkeit; erst dadurch, dafs ich als aktives Wesen die Verbindung schaffe, werden sie real, denn zu allererst bin ich mir selbst wirklich, und nur was mir und meinen Interessen dient, kann mir Realität sein. Wille und Glaube aber müssen beide im Grunde genommen Formen des „Aufmerkens" und der „Zustimmung" gegenüber Vorstellungen sein, wie die Willenslehre zeigte. Die Willenstätigkeit aber (und somit die Urteilstätigkeit) ist eine auf rein innere oder psychische Tatsachen gerichtete Tätigkeit. Wille und Glauben haben die Funktion, Vorstellungen festzuhalten, und das „Handeln", die motorische Bewegung, ist als ein Resultat aufzufassen, das aus der Tatsache folgt, dafs alle „Bewufstseinszustände ihrer Natur nach impulsiv", d. h. Triebe zum Handeln sind. Wenn dann in der Erörterung der Beziehung vom „Glauben" zum „Wollen" der Unterschied zwischen diesen beiden Tätigkeiten, nicht in dem Verhalten des Bewufstseins den Objekten gegenüber (dies ist in beiden Fällen das gleiche), sondern in den Objekten selbst, auf welche die Tätigkeit gerichtet ist, gefunden wird, und zwar so, dafs im Falle des Wollens Objekte vorliegen, deren Existenz von unserem Denken abhängt, im Falle des Glaubens hingegen es sich um Objekte handelt, die sich **nicht** ändern je nachdem wir über sie denken, so mufs dies wiederum als eine Formulierung bezeichnet werden, mit der nichts anzufangen ist, wenn an der Identifikation von Wille und Glaube festgehalten werden soll.

Wenn also Anerkennen und Wollen überall ein Wählen, ein willkürlich gerichtetes Aufmerken sind, und bei dieser Wahl das Interesse die Richtschnur bildet, so ist es leicht einzusehen, dafs das praktische Moment das primäre ist, und die Erkenntnis, das Urteilen, überall vom praktischen Moment geleitet wird, das „Wissen" also ebenso wie die unbeweisbare Erkenntnis.

Nicht nur ermöglicht diese Urteilslehre das freie „Urteilen", das die Grundlage der Rechtfertigung bildet, sondern es findet auch durch diese Urteilstheorie die Lehre über die philosophische Rationalität ihre Ergänzung; denn jetzt sind Wille und Verstand nicht nur koordiniert oder subordiniert, sondern vielmehr total identifiziert. Der „Glaube", der früher im Gegensatz

zum Wissen als unbeweisbare Überzeugung aufgefasst wurde, offenbart sich jetzt als Kern aller Erkenntnis überhaupt, weil er das Wesen des Urteilens, ja die Urteilstätigkeit selber ist. So mufs diese Urteilslehre als der eigentliche Kern des Versuchs betrachtet werden, das Problem zu lösen, das in der Frage nach dem Verhältnis von praktischer zur theoretischen Natur gestellt ist. Auf dieser Theorie als Grundlage könnte das ganze Gebäude der Weltanschauung von James wieder errichtet werden, von der wir in der Darstellung ausgegangen sind, um erst am Ende unserer Darstellung zu dieser ihrer Grundlage zu gelangen. James hat ja auch selbst in der Psychologie, wie auseinandergesetzt wurde, dies zu tun versucht, indem er zeigte, wie wir Realität dem zuschreiben, was unserm praktischen wollenden und wählenden Ich als wertvoll und interessant erscheint, worunter dann allerdings die sinnlichen Wahrnehmungen und ihre vom Verstand verlangte Erklärung die erste Stelle einnahmen.

Das weitere Problem, ob das Urteil sowie der Wille nicht etwa frei seien, wurde dann von James als eine füglich zu bejahende Frage bezeichnet, weil es wissenschaftlich nicht negiert werden kann. Diesen Standpunkt in Beziehung zur Lehre als Ganzes zu bringen, d. h. ihn zu interpretieren, ist vor einer eingehenden Kritik der Lehre unmöglich, und es mufs eine wirkliche Behandlung dieser Frage deshalb bis auf den Schlufs unserer Kritik verschoben werden. Mittlerweile darf, wie James es will, angenommen werden, dafs das Recht, die Urteilsfreiheit vorauszusetzen, bewiesen ist.

Abschnitt II.

Kritik der Lehre von James.

Einleitendes.

Um die Kritik dieser unsystematisch formulierten Lehre in eine einigermafsen systematische Form zu kleiden, wird es gut sein, wenn wir uns möglichst an die Ordnung unserer Interpretation halten. Es wäre dann erforderlich, zuerst das Verhältnis der theoretischen zur praktischen Rationalität, die wir als ersten Schritt zur Rechtfertigung des religiösen Glaubens erkannt haben, zu behandeln; das heifst, wir haben kennen zu lernen, welche Begründung James seinem Standpunkte gegeben hat, der etwa folgendermafsen formuliert werden kann: „du darfst religiös glauben, weil alle Erkenntnis auf Glauben oder Willensentschlufs beruht.“ Dabei haben wir zu sehen, ob die Urteilslehre den freien Glauben als genügende Grundlage dieser Rechtfertigung des religiösen Glaubens auch wirklich dartut, was sie tun würde, wenn es ihr zu zeigen gelänge, dafs alle Erkenntnis dem Wesen nach ein solcher Glaube ist.

Sodann haben wir festzustellen, ob die Urteilslehre die Möglichkeit eines freien, sich selbst verwirklichenden Glaubens bestätigt, der auf der zweiten Stufe der Rechtfertigung in einer noch unmittelbareren Weise zur Grundlage dient, indem hier gesagt wird: „Dadurch und nur dadurch, dafs du der religiösen Hypothese freien Glauben schenkst, kannst du sie verwirklichen; wähle es, an die Religion zu glauben, und dein Glaube wird sich als wahr erweisen.“ Hierzu wird natürlich eine eingehende Analyse der Urteilstheorie erforderlich sein.

Nachdem wir dann erkannt haben, weshalb diese Lehre als Grundlage der Rechtfertigung nicht dienen kann, wird gezeigt werden, worin der prinzipielle l o g i s c h e Fehler zu finden ist. Die Annahme der Urteilsfreiheit bedarf nämlich derselben Art von Rechtfertigung wie die Annahme der religiösen Hypothese,

und kann deshalb selbst als Grundlage dieser Rechtfertigung ohne einen logischen Zirkel nicht verwertet werden.

Es sollen in dieser Kritik die Prämissen von James unangetastet gelassen werden; unter seinen Prämissen verstehe ich erstens seine Auffassung der Religion als einer göttlichen Weltordnung, welche die moralische Weltordnung sichert; diese sind wir aber nur im stande zu verwirklichen, wenn wir durch den Glauben an Gott und an den Sieg des Guten dazu ermutigt werden. Zweitens die Lehre, dafs die Erkenntnis ihrem Wesen nach ein Realitätsgefühl oder ein Anerkennen der Realität ist; anders ausgedrückt, dafs das Urteilen dem Wesen nach ein Glauben ist.

Es soll vielmehr gezeigt werden, dafs die zweite Prämisse als Grundlage zur Rechtfertigung der Annahme jener ersten nicht dient und prinzipiell nicht dienen kann, und zwar wird dieser Beweis lediglich durch Aufzeigung der Voraussetzungen dieser Prämissen, ferner durch den Nachweis ihrer Unvereinbarkeit mit den Folgerungen, die James aus ihnen zieht, und durch den Nachweis ihres inneren Widersinnes geführt werden.

Es wird also durch den Nachweis der logischen Ungültigkeit die sachliche Ungültigkeit zugleich dargetan. Zwei in die Augen springende Einwände kann man sofort machen, und es sind beide auch tatsächlich gemacht worden. Erstens: dafs die Rechtfertigung des religiösen Glaubens auf Kosten der reinen Erkenntnis selbst vollzogen ist. Dieses wird so begründet: Die Rechtfertigung stützt sich auf eine Theorie des Verhältnisses von Wissen und Glauben, von Verstand und Wille. Der religiöse Glaube und das Wissen (das auf ein Gewifsheitsprinzip sich stützt) lassen sich nur dann in Einklang bringen, wenn die Erkenntnis auf Glauben zurückgeführt, für den Glauben selbst aber ein Gewifsheitsprinzip gefunden wird. Dies ist eine Umformung des Intellektbegriffes und führt zur Überwindung des „Intellektualismus“, der auf einem Zwiespalt zwischen Wille und Intellekt beruht. Bei James aber bleibt ein solcher Zwiespalt bestehen. Erkennen und Glauben werden getrennt, und wenn gezeigt wird, dafs der Wille die Funktion des Intellekts übernimmt, sobald dieser ihn selbst auszuüben nicht mehr im stande ist, so ist dies eine Pseudoüberwindung, die auf Kosten des reinen Erkenntnisbegriffes selbst durchgeführt wird. Diese Kritik ist von Rickert in seiner Schrift über „Fichtes Atheismusstreit“ geübt worden.[1])

[1]) H. Rickert: Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. (Berlin 1899.)

Der zweite Vorwurf geht auf einen absoluten Subjektivismus und steht natürlich mit dem Obigen in direktem Zusammenhange. Die Rechtfertigung des religiösen Glaubens ist erzielt auf Kosten der objektiven Gültigkeit und der absoluten Realität. Denn der Wille zum Glauben wird hier als völlig getrennt vom Willen zur Erkenntnis der Wahrheit angenommen und als Wille zur Selbsttäuschung aufgefafst, d. h. als Wille, ganz subjektive Resultate herbeizuführen, die zwar Überzeugungen sein mögen, mit objektiver Gültigkeit aber, die nur durch Übereinstimmung der Überzeugung mit einer von ihr unabhängigen Realität entsteht, nichts zu tun haben. Diese Anklage ist von Dickinson Miller in der oben genannten Kritik kurz formuliert worden.[1])

Nun wird es aber zugleich einleuchten, dafs diese Kritiken beide nicht erschöpfend sind. Es ist wahr, dafs James Wille und Intellekt koordiniert, es ist ebenso wahr, dafs er den Intellekt mit dem Willen identifiziert hat, und zwar in seiner Theorie vom Verhältnis des Willens zum Glauben. Auch läfst sich ein reiner Subjektivismus nicht ohne weiteres nachweisen, denn ihm steht James' Urteilstheorie gegenüber, welche die Realität und mit ihr die Wahrheit auf den Akt des Urteilens oder Anerkennens selbst zurückzuführen scheint.

Eine nähere Betrachtung dieser Inkonsequenzen, und die Untersuchung, ob und weshalb sich jene Einwände dennoch bestätigen lassen, wird unsere Aufgabe sein. Zuerst also das Problem der Überwindung des Intellektualismus bei James.

Kapitel III.

Die Lehre als Rechtfertigung des religiösen Glaubens auf Kosten der reinen Erkenntnis.

§ 8. Das Problem der Überwindung des Intellektualismus auf dem Boden des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen.

Dafs die entgegengesetztesten Richtungen auch in James' Lehre vom Verhältnis des Intellekts zum Willen nebeneinander bestehen, ist eine augenscheinliche Tatsache.

---

[1]) Dickinson Miller: „The Will to Believe" and the Duty to Doubt. International Journal of Ethics. Jan. 1899.

Auf der einen Seite haben wir besonders auf dem Standpunkt, wie er in den Essays dargestellt ist, einen ausgesprochenen Gegensatz zwischen dem Intellekt und dem Willen, zwischen Wissen und Glauben. Es scheint, als ob der Glaube lediglich da einzusetzen habe, wo der Intellekt an seine Grenze stöfst. Die Rationalität mufs zuerst den Intellekt befriedigen, und soweit dies nicht mehr unmittelbar möglich ist, mufs diese Befriedigung eben vermittelst des Glaubens geschehen. Es liegt hier eine Subordination des Erkennens sowie des Glaubens unter das Denken vor, wobei der Glaube nur als eine Ergänzung zum Erkennen gedacht werden kann. Es wird von James sogar angedeutet, dafs der Inhalt des Glaubens nie ganz gewifs sein kann, da es immer möglich ist, an ihm zu zweifeln, und dies, verbunden mit der Definition des Glaubens als ein Fürwahrhalten ohne Beweis, gibt dem Glauben eine noch untergeordnete, ja ganz unbedeutende Stellung, die zwar für den handelnden Menschen noch etwas Interesse besitzt, der nach Wahrheit strebenden Erkenntnis aber nicht verwandt ist. Gegen diese Seite der Lehre wendet sich die Kritik Rickerts mit Recht; dafs sie auf die Lehre als Ganzes zutrifft, bedarf noch des Beweises.

Rickert geht aus von einer historischen Betrachtung, welche die Verschiedenheit der religionsphilosophischen Lehren, die für die Behandlung des Atheismusstreits in Betracht kommen, feststellen soll.[1]) Er findet, dafs diese Verschiedenheit sich zurückführen läfst auf die Verschiedenheit der Auffassung des Verhältnisses zwischen Wissen und Glauben. Die Formulierung der möglichen Standpunkte in Bezug auf dieses Verhältnis führt ihn dann zur gelegentlichen Einordnung und Kritik der Lehren von James.

Als erste mögliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Wille und Verstand bezeichnet Rickert diejenige. die dafür hält. dafs der Glaube keine Gewifsheit hat oder haben kann, überhaupt nur ein Imperativ ist, der sagt: „handle als ob dies und jenes wahr wäre.“ Dies ist übrigens ein Standpunkt, der sich bei James findet, und den in der Interpretation als eine unversöhnbare Inkonsequenz auszuschalten wir uns genötigt sahen.[2])

Hier liegt eine Trennung von Glaube und Verstand vor, in der Weise, dafs daraus zwei Welten, die keine Beziehung zu einander haben, entstehen. In der Welt des handelnden Menschen ist der Wille mafsgebend, und in der Welt des nach

---

[1]) Rickert: Atheismusstreit. S. 2 ff.

[2]) Die Bedeutung dieser Lehre für James' ganzen Standpunkt wird sich später ergeben.

Wahrheit Strebenden ist es der Verstand. Der Glaube ist hier nicht ein Fürwahrhalten, sondern der Mafsstab zum Handeln. Für eine philosophische Weltanschauung ist der Verstand und nicht der Wille von Bedeutung. Hier ist keine Versöhnung von Glauben und Wissen.

Zweitens kann das Verhältnis zwischen Wissen und Glauben so gedacht werden, dafs der Glaube nicht nur als Imperativ für den handelnden Menschen gilt, sondern als Imperativ auch für den denkenden, nach Wahrheit strebenden Menschen überhaupt. Er ist notwendig, weil er im Wesen der Vernunft selbst begründet ist. — Es ist hier für eine Bewertung von James' historischer Stellung wichtig hervorzuheben, dafs dies die Ansicht Fichtes ist, und deshalb ist auch Rickerts Auseinandersetzung des Fichteschen Standpunktes kurz wiederzugeben.

Für Fichte ist, wie gesagt, der Glaube gewifs, weil er Imperativ für den nach Wahrheit strebenden Menschen überhaupt ist. Dies will bedeuten, dafs das „Sollen" d. h. das ursprünglich praktische Gesetz oder das Gewissen, dem Wissen vorausgeht. Das Wissen stützt sich auf das Gewissen; der Verstand ist zuallererst ein Führwahrhalten nach dem Gesetze des Sollens — d. h. ein intellektuelles Wollen. Gewifsheit ist nur im moralischen Gesetz, im Imperativ; dadurch, dafs ich im theoretischen Denken dieses Sollen verwirkliche, wird das Denken zur Erkenntnis; es wird gewifs. Somit ist für Fichte durch die Lehre vom Primat des Sittengesetzes ein Verhältnis zwischen Glauben und Wissen zu stande gebracht. Das Wissen ist nur gewifs, insofern es auf den Glauben sich stützt, und deshalb ist der religiöse Glaube nicht mehr ein minderwertiges Fürwahrhalten. das dort am Platz ist, wo das wertvollere theoretische Fürwahrhalten an seine Grenze stöfst, sondern der Glaube an das moralische Gesetz und die moralische Weltordnung ist der Träger aller andern Gewifsheit. Von diesem Standpunkt aus wird die scheinbare Koordination von Wissen und Glauben dadurch in eine Identifikation verwandelt, dafs gezeigt wird, Wissen und Willen sind nicht zweierlei, sondern das Wissen stützt sich in seinem Gewifsheitsprinzip auf den Willen. Der Glaube ist die Grundlage aller Überzeugung.

Schliefslich ist eine dritte Auffassung denkbar. Verstand und Wille werden getrennt, und es wird dem Willen das Recht eingeräumt, dort die Überzeugung zu bestimmen, wo der wissenschaftliche Beweis fehlt. Hier liegt eine Subordination des Willens unter den Verstand vor, oder eine Ergänzung von Wissen durch Glauben.

Nun ist es dieser dritte Standpunkt, den Rickert in der

„voluntaristischen“ Philosophie der Gegenwart vertreten zu sehen glaubt, und vor allem denkt er an die Lehren Paulsens und James'. Er weist darauf hin, dafs bei diesen Männern der Gedankengang sich findet, dafs tatsächlich die Willensseite und der Charakter des Philosophen sein System immer bestimmt haben, und dafs der Mensch überhaupt zu seiner Grundüberzeugung nicht durch theoretische Begründung, sondern durch sein Gefühls- und Willensleben kommt, und dafs diese faktische auch eine berechtigte Beeinflussung dort sei, wo der Intellekt zu keinen Resultaten kommt, nämlich in der Deutung und Auffassung der Welt. Hier macht Rickert aufmerksam auf den Sprung zwischen der quaestio facti und der quaestio juris. Hier sieht er auch berechtigterweise eine Koordination von Wissen und Glauben, die sich in der Philosophie, wenn sie Wissenschaft sein will, nicht unterbringen läfst; denn da ist Platz lediglich für das Wissen, vom Willen frei gedacht, und der Glaube kann nur als eine Trübung der wissenschaftlichen Erkenntnis angesehen werden. Wer Philosophie so treibt, dafs er nach Allgemeingültigkeit strebt, der mufs, wenn Verstand und Wille zweierlei sind, den Willen perhorreszieren. Und gerade in der Religionsphilosophie, wo das Ideal der theoretischen Lösung des Problems am unerreichbarsten scheint, und wo eine Lösung von gröfstem praktischen Interesse ist, mufs am sorgfältigsten der Verstand rein und unabhängig bleiben. Sonst wird die Überwindung des Intellektualismus zur Überwindung des Intellekts in der Wissenschaft, dadurch, dafs der Intellekt neben sich dem Willen einen Platz einräumt. Die wirkliche Überwindung des Intellektualismus ist nur im Wege eines logisch begründeten Nachweises der Verwandtschaft zwischen dem nach Wahrheit strebenden Intellekt und dem Wert setzenden Willen, und der Abhängigkeit des ersteren von dem letzteren zu erreichen, und dies ist der einzige berechtigte „Voluntarismus“.

Den Pseudovoluntarismus, wie Rickert ihn oben darlegt, glaubt er, wie gesagt, durch Paulsen und James vertreten zu sehen. Nun ist es evident,. dafs diese Tendenz sich bei James findet, jedoch wird es aus der Darstellung allein ebenso einleuchten, dafs diese Auffassung durchaus nicht die einzige oder vorherrschende ist, sondern James im Gegenteil wenigstens versucht, sein ganzes Gebäude auf dem Fundament einer Annäherung, ja einer Identifizierung von Willen und Erkennen zu errichten.

Auch bei Paulsen finden sich Spuren des Versuchs einer wirklichen Überwindung des Intellektualismus, des Versuchs,

auf Grund einer Umgestaltung des Intellektbegriffes eine Einheit zwischen dem Intellekt und dem Willen zu erzielen, und zwar durch Zurückführung des theoretischen Wissens auf den praktischen Glauben. Eine Vergleichung seiner Beweisgründe mit James ist höchst lehrreich, deshalb, weil sie das Neue und Charakteristische bei James hervortreten läfst, und aus diesem Grunde führe ich seine Lehre hier an.

§ 9. Paulsens Stellung zum Problem.

In der Einleitung ist schon gezeigt worden, auf welchem historischen Boden Paulsen zu stehen glaubt, und wie er Kants Standpunkt im allgemeinen deutet. Seine eigene spezielle Lehre findet sich in seiner „Einleitung in die Philosophie" und in seiner Schrift „Kants Verhältnis zur Metaphysik". Diese Lehre lautet:

Die Philosophie ist Wissen und will Wissen sein, enthält aber insofern auch Glaubenselemente, als sie Weltanschauung sein will, und „den Sinn an den Dingen aufzuzeigen" sich zur Aufgabe macht. Dieser Sinn aber ist Willens- und Glaubenssache.[1])

Es scheint, dafs Paulsen aber doch nicht der Philosophie die Aufgabe zuschreibt, den „Sinn der Welt aufzuzeigen", sondern diesen Sinn der Welt vielmehr zu geben — diese Bewertung nicht zu konstatieren, sondern zu vollziehen, — denn der nächste Satz sagt: „Was dem Philosophen selber das höchste Gut und letzte Ziel ist, das sieht er in die Welt als ihr Ziel hinein und meint es nun auch durch hinterherkommende Betrachtung darin zu finden." Philosophie scheint somit Stellungnahme zur Welt, eine Bewertung der Welt zu sein. So wird Philosophie zur Glaubenssache des individuellen Philosophen; „die Philosophie ist nirgends ein Erzeugnis des blofsen Verstandes, sie wächst überall aus der ganzen Persönlichkeit hervor; der Wille gibt ihr Richtung, Ziel und Leidenschaft".

Die Methode, durch die der Philosoph zu einer Weltanschauung kommt, ist die Deutung des geschichtlichen Lebens. Der Glaube an die Zukunft ist der „feste Punkt", von dem diese Deutung ausgeht; — man kann also diesen Glauben das „Formprinzip" jeder Philosophie nennen. Diese Deutung des geschichtlichen Lebens aber geschieht durch die Idee des Vollkommenen, die ein jeder hat, und aus der er den terminus ad quem und durch diesen den terminus a quo der Geschichte und

---

[1]) F. Paulsen: Einleitung in die Philosophie. Siebente Auflage. (Berlin 1901.) Seite 339 ff.

somit der Natur und Welt begreift. Das Wichtige ist das Wesentliche, — hier der Punkt, wo Kopf und Herz völlig vereint sind.[1])

Dies ist also die tatsächliche Sachlage, fährt Paulsen fort, „in der Lehre von den Postulaten und dem Primat der praktischen Vernunft hat Kant diese Gedanken in eine Formelsprache gefafst. Wir würden nun sagen: nicht mit einer Forderung haben wir es hier zu tun, die einem den Glauben ins Gewissen schiebt, sondern mit einer Tatsache; es glaubt niemand und niemand kann glauben, dafs die Wirklichkeit völlig gleichgültig oder gar feindselig sei gegen das, was ihm das letzte Ziel und höchste Gut ist.“[2]) So bald man überhaupt an die Übermacht der Vernunft und der Wahrheit glaubt, glaubt man an eine moralische Weltordnung. Kant nun versuchte die Berechtigung dieses tatsächlichen Glaubens festzustellen, und zwar nicht durch einen objektiven, den Verstand zwingenden Beweis für die Übermacht des Guten (der moralischen Weltordnung), sondern durch die Erwägung, dafs es für die praktische Vernunft Werte gebe, und dafs das Sittengesetz die Grundlage dieses Wertsetzens sei und somit der Glaube an die moralische Weltordnung sich auf das absolut sichere Sittengesetz stütze. Dieser Grundgedanke ist richtig, sagt Paulsen, kann aber besser so formuliert werden, dafs für einen Menschen, dessen Willen bestimmt wird durch die „höchsten Zwecke der Menschheit“, der Glaube an eine moralische Weltordnung „natürlich und notwendig“ ist, und dieser Glaube unvermeidlich zum Schlufsstein seiner Philosophie werden mufs.[3])

Paulsen stellt sodann gewisse Werte als höchste Werte auf und fordert die, welche die moralische Weltordnung wegbeweisen wollen, auf, zu beweisen, dafs diese Werte nicht in der Welt verwirklicht werden. Ein solcher Nachweis ist aber nicht Verstandessache. Der Verstand kann die Frage nicht lösen; wollte er aber doch Partei nehmen, dann würde er, durch biologische Theorien bewegt, dahin entscheiden müssen, dafs diese Welt dem Menschen die angepafsteste sei. Die obigen Betrachtungen über religiösen Glauben sind

---

[1]) Wir finden hier bei Paulsen die bekannte psychologische Theorie angedeutet, die sich bei James näher ausgeführt findet. Nur das Wichtige erregt die Aufmerksamkeit; das Wichtige ist das, was zu meinen Zwecken, Aufgaben und Idealen in Beziehung steht: dadurch wird es zum Wesentlichen und Wirklichen.

[2]) Ibid. S. 347.

[3]) Ibid. S. 349 ff.

jedoch weder zu dem Zweck aufgestellt, als theoretische Beweise zu dienen, noch auch um religiösen Glauben zu erzeugen — sondern sie sollen das Urteil gegen den entgegengesetzten negativen Dogmatismus ein für alle Male sicher stellen. Religion kann nicht durch Philosophie zu stande gebracht werden, da sie aus geschichtlichen „konkreten Symbolen" besteht. Religion ist aber mit Philosophie, „Glaube mit freiestem Denken vereinbar". „Religion fordert nicht, zu denken, was nicht gedacht werden kann, sondern zu glauben, was dem Gemüt, dem Willen entspricht, dem Denken nicht widerspricht."[1])

Es ist etwas schwer, aus diesen Erörterungen einen durchaus bestimmten Standpunkt festzustellen; es scheint hingegen sicher, dafs Philosophie hier mit Weltanschauung gleichgesetzt wird, und dafs die Weltanschauung wesentlich auf dem Glauben beruht, und zwar auf dem, den der Philosoph als Mensch mit sich bringt zur Lösung seiner Aufgabe, durch Deutung der Geschichte, die Welt zugleich zu deuten. Es ist offenbar der menschliche Glaube an Zukunft, Vervollkommnung und Fortschritt, den Paulsen als das Formprinzip der Philosophie anerkennt. Dies führt sofort zur moralischen Weltordnung; denn dieser Glaube hängt irgendwie mit dem Willen, der durch höhere Zwecke bestimmt wird, zusammen. Für einen derart wollenden Menschen ist die moralische Weltordnung „natürlich und notwendig", und daher wohlberechtigt. Der Philosoph darf religiös glauben: zunächst was seinem Willen und Fühlen entspricht, sodann was seinem Denken nicht widerspricht. Diese letzte Gegenüberstellung ist in keiner Weise weiter ausgeführt; obgleich das Kapitel „Wissen und Glauben" betitelt ist, läfst es den Leser ganz im Dunkeln darüber, weshalb Glauben und Denken sich widersprechen können, und weswegen das Denken den Primat vor dem Glauben haben soll, für den Fall, dafs der Glaube das Formprinzip der Philosophie ist. Nur eine Andeutung zur Erklärung findet sich in der angeführten psychologischen Theorie. Die Sache wird noch schwieriger, wenn man sich die weiteren Ausführungen in der Schrift „Kants Verhältnis zur Metaphysik" ansieht.

Hier[2]) ist Philosophie nicht mehr eine praktische Bewertung der Welt aus Glaubenselementen, sondern „Philosophie" — die wohl mit Metaphysik als zusammenfallend verstanden werden darf — soll eine Wissenschaft sein mit der Aufgabe, eine „Gesamtauffassung der Wirklichkeit" (eine Weltanschauung)

---

[1]) Ibid. S. 361.

[2]) F. Paulsen: Kants Verhältnis zur Metaphysik (Berlin 1900). S. 25 ff.

zu begründen, und zwar „durch ein auf Grund der gegebenen Tatsachen fortschreitendes Denken“. Diese Tatsachen aber werden den Einzelwissenschaften entlehnt, und das Denken schreitet von diesem empirischen Sachverhalt, der sein einziger sicherer Boden ist, hinauf zur Anschauung der Dinge in ihrer Gesamtheit.

Als Gegensatz zur Philosophie oder Metaphysik wird jetzt die Religion hingestellt, als auf Glauben beruhend, und zwar auf dem speziellen Glauben, „dafs die Wirklichkeit zuletzt vom Guten, von einem auf das Gute gerichteten Willen bestimmt wird“. Dieser Glaube ist nicht Wissen, weil er weder durch Erfahrung noch durch Spekulation bewiesen werden kann.

In dieser neuen Formulierung glaubt Paulsen wieder ganz mit Kant übereinzustimmen. Die Religion ist jetzt von Philosophie getrennt; die Philosophie ist nun dadurch zu einem Wissen geworden, dafs sie beweisbar ist, während die Religion direkt auf der Tatsache beruht, dafs der Mensch an die Realisierung seines guten Willens glaubt.

Bekanntlich hat Kant diesen Glauben nicht nur als Tatsache hingenommen, sondern hat auch versucht, ihn durch das Sittengesetz zu rechtfertigen und dieses wieder aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten. Es ist vielleicht Kants ausgeführte Theorie von dem Primat der praktischen Vernunft, welche Paulsen im Auge hat, wenn er von Kant sprechend sagt: „Nur in der Form der Begründung und Ausführung dieser Gedanken würde ich etwas andere Wege einschlagen, Wege, wie sie eine Reihe von Denkern im 19. Jahrhundert, von Kant ausgehend, eingeschlagen hat; ich nenne Schopenhauer, Beneke, Lotze, Wundt. Im besondern würde ich das Verfahren der Metaphysik mit den genannten Denkern mehr ins Empirische und Psychologische wenden“. Zwar schränkt er diese Bemerkung wieder ein, indem er später hinzufügt, dafs in dem religiösen Glauben es sich um Entscheidungen nicht eines willkürlichen Willens, sondern des allgemeinen und notwendigen Willens, der praktischen Vernunft, handle.

Der religiöse Satz, der sagt: „Der letzte Grund der Wirklichkeit ist ein guter Wille,“ beruht daher nicht auf einem Beweis, sondern auf dem Gauben, und der Grund des Glaubens an ihm ist der, dafs er als „eine notwendige Voraussetzung unseres notwendigen Wollens“ berechtigterweise „als wahr angenommen“ werden darf; und zwar soll die Berechtigung eine höhere sein, als in der theoretischen Sphäre die Berechtigung der Annahme von Voraussetzungen es ist, weil in der praktischen

Sphäre die Aufgaben und Werte höher sind; denn des Menschen Wert wird von seiner Sittlichkeit bestimmt.

Dieser Gedankengang wird nun von Paulsen als Beweis für die Beweislosigkeit, aber Notwendigkeit des religiösen Glaubens festgehalten; nebenbei jedoch soll diese Rechtfertigung des religiösen Glaubens durch die Psychologie eine Art „theoretischer Substruktion“ erhalten. „Ich meine, es ist möglich zu zeigen, dafs der praktischen Notwendigkeit des Glaubens eine psychologische Unvermeidlichkeit zur Seite geht, die denn auch in der historischen Tatsache zur Erscheinung kommt, dafs der Wille, der wesentliche Wille, überall den Glauben und die Weltanschauung bestimmt.“[1])

Hier sehen wir bei Paulsen als Ideal, was bei James verwirklicht zu sein scheint, nämlich die psychologische Begründung eines aus andern Gründen angenommenen Standpunktes. Es werden dann von ihm einzelne Theorien angedeutet, die wir schon kennen: die Erkenntnis als Instrument zum Handeln im Kampf ums Dasein und der Wille als Leiter der Apperzeptionsvorgänge (nämlich insofern das Interesse die Wahrnehmung und damit auch die Elemente, auf die die Weltanschauung gebaut wird, bestimmt).

Schliefslich ist auch ein leises Anklingen an die „Anerkennungstheorie“ zu verspüren, wenn von dem Gesetz der Identität die Rede ist, das nicht Aussage oder „Indikativ“ — wie sich Paulsen noch gemäfs der alten Urteilsauffassung ausdrückt — sondern „Imperativ“ sei: A = A, heifst demnach: „was ich als A gesetzt habe, soll A sein und A bleiben.“ Dasselbe gilt für die Kausalität: ich nehme nur Gesetzmäfsigkeit an durch Willensentschlufs, weil diese Auffassung „zweckmäfsig und lebenerhaltend“ wirkt.

„Liegen die Dinge so“ (wie diese Betrachtungen zeigen) — „ist das Denken und Erkennen im tiefsten Grunde überall durch den Willen bestimmt, dann bleibt es undenkbar, dafs es zuletzt gegen den Willen sich wenden und ihm eine Anschauung aufnötigen könnte, die wider sein Wesen geht.“ Ja, der Mensch kann gar nicht für wahr halten, was seiner Willensnatur nicht entspricht! Die Weltanschauung ist immer eine vom Willen abhängige Schätzung des Lebens, und nur die Weltanschauung ist dem Menschen angemessen und wird deshalb für wahr gehalten werden, die einen Glauben an Gott und an die Macht des Guten zuläfst.

---

[1]) Ibid. S. 30.

§ 10. Kritik von Paulsens Stellung zum Problem.

So gestaltet sich die Lehre Paulsens. Sie geht davon aus, dafs die Weltanschauung durch den wollenden, schätzenden, glaubenden Philosophen erzeugt wird und zur religiösen Hypothese als notwendig für diesen wollenden Menschen führt; eben deshalb, weil sie erforderlich für den guten Willen und zugleich der Intelligenz nicht widersprechend erscheint, ist sie auch berechtigt.

Hier haben wir eine Trennung von Wille und Verstand, die weiter nicht begründet ist: der Wille führt zur Weltanschauung, aber als Richter (negativer Richter wenigstens) erweist sich der Verstand, der alles das negieren darf, was ihm widerspricht. Es scheint also hier, als ob die Philosophie eine Ergänzung der Wissenschaft sei, und da zu walten habe, wo die letztere nicht allein mehr auskommt.

Aber dieser Deutung des Standpunkts wird scheinbar durch die weitere Ausführung widersprochen, wo nun doch die Metaphysik wissenschaftlich verfahren soll, und Religion von Philosophie geschieden wird. Hier haben wir, wie es scheinen möchte, ein bestimmteres Verhältnis von Philosophie, Wissen und Religion.

Philosophie ist Wissen und führt zur Weltanschauung. Religion ist Glaube und gibt dieser Weltanschauung eine besondere Ausprägung mit Berücksichtigung unserer Willensnatur. Die durch Metaphysik begründete Weltanschauung ist Wissen, denn sie beruht auf nachweisbaren Erfahrungstatsachen, die aus den Einzelwissenschaften geschöpft sind; nach Paulsen ist diese Weltanschauung diejenige, dafs der letzte Grund der Wirklichkeit in einem einheitlichen Willen liege. Die religiöse Ausprägung dieser Anschauung ist die, dafs dieser einheitliche Wille auch ein guter sei — Gottes Wille sei — und dies ist nicht Wissen, sondern Glauben; denn es ist durch das Denken nicht beweisbar, aber durch den Willen als wahr angenommen, und zwar unter der Begründung seiner Notwendigkeit für den guten Willen.

In dieser zweiten Formulierung liegt die Sache also prinzipiell anders. Die Philosophie, das Wissen, reicht vollständig zu einer Weltanschauung aus; der Glaube hat in der Metaphysik scheinbar keinen Platz; dagegen ist er in der Religion alleinherrschend. Hier wird eine Deutung der Welt vollzogen und geglaubt, d. h. vom Willen, nicht vom Verstand, angenommen aus praktischen ethischen Motiven. — Eine solche Welt sichert die wertvollsten Interessen und entwickelt ein

Charakterideal, das rein und sittlich ist; deshalb glaube ich an sie.

Also die Philosophie für sich kann ohne Glauben auskommen in ihrer Aufgabe, die Welt dem Verstande rational zu machen. Der Wille hat ausschliefslich für das religiöse Interesse seine Bedeutung, und hier allein hat der Glaube für den handelnden Menschen Notwendigkeit. Wir scheinen eine völlig getrennte Rechnungsführung der beiden Vermögen zu haben. Das Wissen ist für den denkenden Menschen da, und wenn eine Weltanschauung angestrebt wird, haben wir Metaphysik oder Philosophie, während in der ersten Formulierung Philosophie und Weltanschauung nicht Wissen, sondern Glaubenssache des Philosophen waren. In der ersten Formulierung war ferner die religiöse Weltanschauung die angemessenste, die die Philosophie hervorgebracht hat, weil sie den Willenskräften entsprach und dem Wissen oder Denken wenigstens nicht widersprach. Jetzt ermöglicht die Religion auch den angemessensten Glauben, weil sie den Willenskräften entspricht, aber sie kann dem Verstand überhaupt nicht widersprechen, weil sie nicht eine Metaphysik, d. h. auf Wissen begründete, für den denkenden Menschen notwendige Weltanschauung ist, sondern nur eine Notwendigkeit für den ethisch wollenden und handelnden Menschen.

Aber auch dies ist nicht die endgültige (oder vielmehr chronologisch letzte) Formulierung, sondern es wächst eine dritte, wiederum wesentlich verschiedene aus dem weiteren Gang der Untersuchung heraus.

Dieser neue, später zu begründende Standpunkt wirft seinen Schatten schon in der Behauptung voraus, dafs die Berechtigung des religiösen Glaubens als Voraussetzung des Willens oder Handelns zu gelten, dieselbe Art der Berechtigung, wie die der Voraussetzung der Wissenschaft, ja sogar noch eine höhere sei, wegen der höheren Werte der Willensinteressen gegenüber denen des Wissens. — Eine Begründung erhält dieser Standpunkt dann in den oben erwähnten psychologischen Betrachtungen, die ja als „eine Art theoretischer Substruktion“ für den früher als theoretisch unbeweisbar gehaltenen religiösen Glauben dienen sollen.

Diese Beweisführung soll zeigen, dafs überall (also auch in der Metaphysik) der Wille, somit der Glaube, die Weltanschauung bestimme, weil das Erkennen selbst durch den Willen bestimmt sei, und zwar erstens insofern der Verstand selbst durch den Willen im Interesse der Lebenserhaltung hervorgebracht, zweitens der Wille die Apperzeptionsprozesse und damit auch das Material

beherrscht, das die Philosophie zur Erzielung einer Weltanschauung bearbeitet, und drittens, weil die Voraussetzungen des Wissens (wie das Gesetz der Identität) vom Willen gesetzt sind. Also wird jeder Standpunkt auf unbewiesenem Glauben ruhen — sogar der des reinen Agnostizismus, der doch an die Wahrheit selbst glaubt und an die exklusiv verstandesmäfsig beweisbare Erkenntnis als einziges Mittel zur Wahrheit.[1])

Also haben wir wieder ein neues Verhältnis des Verstandes zu dem Glauben in dieser letzten Formulierung gewonnen, und zwar ist der Wille, weil er tatsächlich der das Leben schätzende und die Weltanschauung bestimmende Faktor ist, der Erkenntnis übergeordnet eben als Leiter, Bestimmer und Richter. Wahr ist sonach, was dem wollenden Menschen angemessen ist, und da der religiöse Glaube ihm besonders angemessen ist, ist dieser besonders wahr. Wo das Erkennen, das Wissen, noch einen Platz hat, und weshalb beweisbares Wissen überhaupt Wert habe, ist nicht gesagt. Das uns hierbei Interessierende ist, dafs dieser Standpunkt auf empirisch-wissenschaftlichen psychologischen Betrachtungen beruht.

Hier haben wir also annähernd die drei Standpunkte nebeneinander, deren Möglichkeit Rickert in Bezug auf das Problem des Verhältnisses von Verstand und Wille, Wissen und Glauben, entwickelt. Nämlich erstens: Die Subordination des Willens unter den Verstand: man darf da glauben, wo das Wissen seine Grenze erreicht. Also bei der Gewinnung einer Weltanschauung darf man glauben, weil man nicht wissen kann; jedoch darf das Geglaubte niemals etwas sein, was dem Wissen widerspricht.

Zweitens: Die Trennung von Wille und Verstand, so dafs zwei Welten entstehen, die keine Beziehung zu einander haben; die Welt des Wissens für den erkennenden, denkenden Menschen, die Welt des Glaubens für den wollenden, handelnden Menschen.

Drittens: Den Versuch eines höheren Ausgleichs der Ansichten, durch ein weiteres Eindringen in das Wesen der Erkenntnis selbst, und die Aufzeigung der praktischen Elemente des Wissens. Der Glaube ist hier Grundlage aller Überzeugung.

Aber auch dieser dritte Standpunkt ist bei Paulsen, wie wohl einleuchten mufs, zweideutig. Es wird von ihm immer von der Bestimmung der Erkenntnis durch den Willen gesprochen. Man kann aber ganz gut annehmen, dafs die Überzeugung überall durch den Willen bestimmt wird, und dafs der Wille und die Erkenntnis trotzdem zweierlei sind, gerade des-

---

[1]) Ibid. S. 34. Paulsen verweist an dieser Stelle auf James' „Willen zum Glauben“ für die Ausführung dieser Gedanken.

halb, weil der Wille dann als ein „Vermögen“ gedacht werden mufs, das ein anderes „Vermögen“ beeinflufst. Also sogar dieser Versuch einer Versöhnung der Ansichten läfst im Grunde die dualistische Erkenntnisauffassung spüren. Ich werde bei der Betrachtung von James' Meinung zu einer Kritik dieses Standpunktes kommen müssen.

Offenbar liegt der Fall bei James ähnlich und doch auch wieder ganz verschieden.

Bei Paulsen ist die vorherrschende Tendenz die, das Wissen zur Weltanschauung zu verwerten, sodann mit dem Glauben diese Weltanschauung, die der Willensnatur des Menschen besonders unbefriedigend ist, zu modifizieren und zu ergänzen, aber sie schliefslich in keinem Teile, den der Verstand bejaht, zu verneinen. Die religiöse Weltanschauung ist wahr, erstens weil sie nicht mit der metaphysischen kollidiert, und dann erst in zweiter Linie, weil sie gewisse ethische Interessen sichert, d. h. für den praktischen Menschen notwendig ist.

Gegen diesen Standpunkt aber richtet sich die oben ausgeführte Kritik mit Recht, und dafs auch Ansätze entgegengesetzter Ansichten bei Paulsen zu finden sind, ist kein Gegenargument, sondern nur ein Beweis seiner hinzukommenden Inkonsequenz. Bei Paulsen ist diese Inkonsequenz leicht dadurch zu erklären, dafs keine ausführliche Begründung versucht wird. Bei James aber ist dies nicht der Fall, sondern bei ihm findet sich diese Inkonsequenz trotz aller Begründung. Die Tendenz, Wissen und Glauben zu scheiden, ist stark vertreten; die Tendenz, durch eine Identifikation von Erkennen und Willen diesen Zwiespalt zu überwinden, ist aber schliefslich die Grundlage der ganzen Lehre.

§ 11. James' Stellung zum Problem.

Auch James geht von einer Koordination von Willen und Verstand aus, denn wie wir sahen, war die Rationalisierung der Welt aus theoretischen und praktischen Interessen vollzogen. Theoretisch mufste der Mensch, d. h. sein Verstand, befriedigt werden, und es schien, als ob erst in zweiter Linie, wenn das „Wissen“ nicht mehr die Totalität der Welt erfassen kann, sondern in Einzelheiten stecken bleibt, der „Glaube“ als Mittel zur praktischen Befriedigung seinen Platz fände. Hier besteht offenbar ein Zwiespalt zwischen Wissen (demonstrierbarer Erkenntnis) und „Glaube“ (unbeweisbarer Überzeugung). In der endgültigen Formulierung der „These“, nach welcher ein logisch problematisches Verhalten durch freien Glauben über-

wunden werden soll, ist dieser Standpunkt scheinbar ganz besonders stark vertreten; und schliefslich, wie sollen wir die vielen Einschränkungen des berechtigten Glaubensgebietes anders verstehen, als dafs der Intellekt immer dort Herr sei, wo er überhaupt noch eine Entscheidung treffen kann? Er herrscht ja auch dort, wo er nicht entscheiden kann, wo die Entscheidung auch für den handelnden Menschen keine Notwendigkeit ist. Der Glaube, die unbeweisbare Überzeugung, ist demnach erst am Platze, wenn ein für den wollenden Menschen bedeutsames Urteil logisch nicht vollzogen werden kann. Anders und frei interpretiert: es gibt eine logische, theoretische Wahrheit und daneben eine moralische Überzeugung, aber diese letztere darf der ersteren nie widersprechen, und solange es sich um wissenschaftliche Erkenntnis handelt, überhaupt keine Rolle spielen.

Die Ueberwindung dieses Zwiespalts hat James auf zwei Wegen versucht.

Der eine Weg ist der, den auch Paulsen einschlug in der Lehre, die wir als seinen dritten Standpunkt bezeichnet haben. James unterscheidet sich von Paulsen hier nur durch seine weit gröfsere Ausführlichkeit. Die biologisch-genetische Betrachtung zwar, dafs das Erkennen und seine Methoden sich im Dienste des Lebens und seiner praktischen Interessen entwickelt haben, was von jedem anerkannt und von James in höchst anregender Form auf die Physiologie übertragen wird, — kommt hier eigentlich gar nicht in Betracht, da wir es nicht mit einer Frage des Ursprungs des Erkennens, sondern mit der Frage der Berechtigung des Glaubens gegenüber dem nun einmal erzeugten Wissen zu tun haben. Was hingegen die logische Beweisführung genannt werden kann, diejenige nämlich, die dartut, dafs alle Erkenntnis, auch das beweisbare Wissen, überall auf „Postulate“ gestützt sei, d. h. auf unbewiesenen Glauben, das kann wohl als ein Versuch zur Überwindung des Intellektualismus angesehen werden. Wie wir sahen, zitierte Paulsen zur Unterstützung dieser Erwägungen James, und wir wissen, mit welchem Recht. Nur noch bei Royce ist diese Tatsache mit solchem Nachdruck betont worden, obgleich sie ja häufig angedeutet wurde. (James selbst nennt auch Sigwart, Lotze etc.) Bei Royce wie bei James wird also immer wieder der Gedanke betont, dafs, da das theoretische Wissen selbst überall mit „Postulaten“ arbeite und sich auf „Postulate“ stütze, der praktische Glaube dasselbe tun darf und mufs; d. h., der Glaube hat dieselbe Gewifsheit wie das theoretische Wissen, weil das theoretische Wissen schliefslich auch auf ein

Glauben zurückzuführen ist. So beruht die Wissenschaft auf Postulaten — auf dem Postulat der Gesetzmäfsigkeit der Natur z. B. — sie glaubt an eine theoretische Rationalität; weshalb soll der Mensch nicht auch an moralische Rationalität glauben? Der wissenschaftliche Mensch glaubt an die Wahrheit und die Möglichkeit, diese Wahrheit zu erreichen, und schliefslich glaubt er, dafs seine Methode das einzige Mittel zu diesem Zwecke sei. Alle diese Annahmen sind „Postulate".

So weit scheint es nun wirklich, als ob wir hier eine tatsächliche Lösung des Problems hätten. — Alles theoretische sogenannte Wissen beruht schliefslich auf „Glauben". Ich kann gar nicht wissenschaftlich denken ohne Voraussetzungen, die nur „Postulate" sind. Wenn diese „Postulate" das Gewifsheitsprinzip enthalten, so reflektieren sie es nur auf das „Wissen". Enthalten diese „Postulate" aber auch dieses Gewifsheitsprinzip? Ist dieser Glaube ein Erkennen? Kurz, wie werden diese Postulate gedacht?

Wir wissen, dafs sie nach James sozusagen dogmatische Glaubensartikel sind; die Wahrheit und die Möglichkeit der Erkenntnis sind Postulate, für die wir uns willkürlich entscheiden, während die Skeptiker sie nicht annehmen. Als Empiristen aber müssen wir zugleich erkennen, dafs unsere sämtlichen Glaubensinhalte — unsere Meinungen — korrigiert und umgestürzt werden können, dafs wir niemals wissen können, wann wir die Wahrheit erreicht haben. — Absolute objektive Evidenz und Gewifsheit gibt es für den Empiristen nicht; als praktisches Kriterium der Wahrheit acceptiert er das Hineinpassen in die Gesamtströmung des Denkens und die Bestätigung durch diese.

Wenn aber keine objektive Gewifsheit existiert, wie kann sie James für seinen dogmatischen Glauben an Wahrheit und Erkenntnis in Anspruch nehmen? Es liegt allerdings eine Versöhnung von Wissen und Glauben vor: — sie sind beide gleich ungewifs, denn die Erkenntnis selbst und ihr Ziel, die Wahrheit, sind Postulate. Allerdings ist dieser Standpunkt nicht konsequent vertreten, denn als gültiges Kriterium der Wahrheit wird dann doch widerspruchlose Einfügung in die ganze Denkströmung angenommen, und objektive Evidenz (Beweis) wird als bestes Mittel zur Konstatierung der Wahrheit anerkannt und empfohlen, wo Optionen nicht im Jamesschen Sinne „echte Optionen" sind. Mit anderen Worten: objektive Evidenz wird „zwingende" Evidenz genannt und ist die nächste Annäherung an eine Gewifsheit, die wir haben; aber als praktische Menschen können wir nicht immer auf „zwingende" Evidenz warten.

Hier sind wir wieder bei dem alten Dualismus von unbeweisbarem und beweisbarem Erkennen angelangt: Der Glaube ist weniger gewifs als das Wissen, obgleich er dessen Voraussetzung ist.

Bei Royce[1]), mit dem James übereinzustimmen glaubt, liegt die Sache einfacher. Schon aus seiner Definition des „Postulats“ leuchtet hervor, was hier an Gewifsheit vorhanden ist. Ein „Postulat“, sagt er, „ist eine Art geistigen Verhaltens“. Es ist die willkürliche Annahme einer Sache, verbunden mit dem Bewufstsein des „Risikos“ dieser Annahme. „Wir tun das dadurch, dafs wir uns entscheiden, so zu handeln, als ob die Sache existierte. Das Risiko besteht darin, dafs ich weifs, ein Zweifeln ist hier ganz gut möglich; ich leugne aber seinen Wert aus einem höheren Interesse.“ Wissenschaftliche Postulate sind solcher Natur, und religiöser Glaube kann vielleicht als ein solches praktisches unvermeidliches Postulat, nicht als gewifs, aber als auf Risiko angenommen, betrachtet werden.

Dieser Standpunkt bedarf keiner Kritik; dafs wir hier überhaupt keine Gewifsheit haben, ist evident und wird auch vom Autor selbst eingesehen, indem er schreibt: „Diese Postulate müssen womöglich bestätigt, und dann höheren Resultaten untergeordnet werden ... Wir haben gesehen, wie diese Postulate, theoretisch ungewifs, aber vom praktischen Standpunkt aus eines Risikos wert, die Grundlage unseres ganzen Lebens sind. Hiernach werden wir versuchen, unter diese Grundlage selbst zu dringen, nach jener andern Art theoretischer Gewifsheit ... Ist dieses Geschäft, ins Blaue hinein zu postulieren, schliefslich nicht eine gefährliche Sache? Mut müssen wir haben, aber ist Religion nicht mehr als Mut? Nein; wir müssen womöglich eine ewige Wahrheit, die nicht unser Postulat wäre, erreichen, um sie darauf beruhen zu lassen ... Und kann es nicht vielleicht eine höhere Beziehung des Lebens zu dieser Wahrheit geben, — ein derartiges Verhältnis, dafs die Wahrheit weder das willkürliche Produkt unserer subjektiven Postulate wäre, noch eine tote Aufsenwelt?“ [2])

Obgleich hier der Fall etwas anders als wie bei James liegt, läfst es sich nicht leugnen, dafs auch bei James das Postulat so aufgefafst wird, dafs sein Wert in seiner Beziehung zu andern Tatsachen liegt, nicht in der unmittelbaren Überzeugung seiner selbst.

---

[1]) Josiah Royce: The Religious Aspect of Philosophy. (Boston 1897.) Chap. IX S. 291 ff.

[2]) Ibid. S. 332.

Für solche Überlegungen bleibt der religiöse Glaube eben immer noch „blofs“ Glaube, und dadurch, dafs versucht wird, zu zeigen, dafs „Wissen“ sich auf „Glauben“ stützt, wird dem Glauben keine gröfsere Gewifsheit verliehen, sondern dem Wissen nur eine noch geringere Gewifsheit zugestanden.[1])

Ich glaube jetzt genug beigebracht zu haben für den Nachweis, dafs, wenn dieser Gedankengang von James als der für ihn charakteristische angesehen werden solle, James sich als ein seltsamer Skeptiker zeigen würde, der den religiösen Glauben verteidigt, weil nichts gewifs für uns Menschen ist, mithin wir glauben können, was uns behagt. Ein Mann, der die Gewifsheit des Erkennens und die Überzeugung, erkannt zu haben, leugnet, ist zwar nicht zu widerlegen, braucht aber auch deshalb nicht widerlegt zu werden, weil er auf Wahrheit konsequenterweise keinen Anspruch erheben kann.

§ 12. James' Lösung des Problems auf Grund der Urteilsfreiheit.

Aber ich glaube, dafs für James am meisten charakteristisch seine Urteilslehre ist, und dafs wir hier einen viel tiefer gehenden Versuch vor uns haben, den Intellektualismus zu überwinden, nämlich den Versuch, wirklich durch Umbildung des Erkenntnisbegriffes selbst für den Glauben ein Gewifsheitsprinzip zu finden.

Diese Urteilslehre kann als Ausführung des in Paulsens drittem Standpunkt angedeuteten psychologischen Beweises, der die Apperzeptionsprozesse als abhängig vom Willen setzte, betrachtet werden. James führt in seiner Urteilslehre, wie wir aus unserer Darstellung gesehen haben, den Nachweis, dafs alle Erkenntnis nicht nur auf dem Glauben beruht, sondern selbst Glaube ist. Glaube darf hier natürlich nur im weitesten Sinne aufgefafst werden, als Überzeugung überhaupt, wobei dann die Überzeugung, die durch Demonstration oder wissenschaftlichem Beweis bestätigt wird, als eine Überzeugung be-

---

[1]) Es unterscheidet sich diese Lehre von denen, welche, trotzdem auch sie das beweisbare Wissen auf den unbeweisbaren Glauben stützen, für den Inhalt dieses Glaubens dennoch absolute Gewifsheit beanspruchen. So z. B. Jacobi, dem der Glaube zwar als unbeweisbar gilt, deshalb aber doch als die gewisseste aller Erkenntnis, ja als direkte Offenbarung der Realität. Obgleich der Glaube ein unmittelbares Gefühl sein soll, so ist er dennoch nach Jacobis Auffassung nichts Vernunftswidriges, sondern eigentlich die Vernunft selbst. Vgl. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie 6 (Heidelberg 1900), S. 104 und W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie (Leipzig 1899) S. 242 ff.

sonderer Art zu denken ist. Alle Erkenntnis ist „Glaube“, weil die praktische Stellungnahme das Wesentliche im Urteilen ist, und das „Wissen“ ein Terminus ist, welcher der Erkenntnis überlassen werden kann, die sich auf sinnlichen Beweis stützt: dafs auch diese Erkenntnis dem Wesen nach Glauben ist, liegt auf der Hand.

Glaube ist ferner ein Realitätsgefühl oder Fürwahrhalten, denn er ist die Bejahung der Realität von Objekten und der Wahrheit von Sätzen. Die unmittelbare Überzeugung ist schliefslich die einzige Evidenz für Realität und Wahrheit, wenn diese Überzeugung eine bejahende Anerkennung ist. Alsdann, und nur dann, ist der Gegenstand für den Betreffenden wahr und real. Diese Anerkennung ist aber ihrem Wesen nach Willensäufserung. Sie ist dasselbe Verhalten des Geistes dem Objekte gegenüber, wie dasjenige, das wir als Wollen kennen. Wille und Glaube können ferner beide in willkürliche Aufmerksamkeit aufgelöst werden, und so wird eine totale Identifikation von Erkenntnis und Wille herbeigeführt. Aus der weiteren Tatsache, dafs wir im Erkennen sowie im Wollen frei unsere Welt wählen können, wird, wie wir wissen, in einigen Fällen durch diesen „freien“ Glauben, die Realität seines Inhalts erzeugt; so im Fall des religiösen Glaubensinhaltes. Es kann deshalb gesagt werden: lafst uns frei wählen, an die moralische Weltordnung zu glauben. Denn dadurch, dafs wir in diesem Glauben handeln, verwirklichen wir sie auch.

Ist diese Identifikation von Urteil und Wille nun aber auch wirklich eine Überwindung des Intellektualismus, d. h., sind Wissen und Glauben versöhnt auf Grund der Zurückführung aller Erkenntnis auf die Gewifsheit des „Glaubens“? Dies ist nicht nur nicht der Fall, sondern wenn wir uns die Urteilstheorie hinsichtlich ihrer Verteidigung der Urteilsfreiheit auf Grund der Identifikation von Urteil und Wille genauer ansehen, so kommen wir vielmehr zu dem Ergebnis, dafs durch diese Identifikation selbst und die von James vertretene Auffassung des Willens der „freie“ Glaube wieder begrifflich im Gegensatz zur gewissen Erkenntnis gerät. Das kann durch folgende Analyse ganz klar vor Augen geführt werden.

Die wesentliche Willensäufserung, das Verhalten, das mit dem Glauben identisch sein soll, ist das „fiat“, welches ich dort ausspreche, wo es sich um eine Wahl zwischen mehreren gleichzeitigen Vorstellungen handelt, die getroffen werden mufs. Ich spreche dieses „fiat“ in der Form der angestrengten Aufmerksamkeit aus. Also ist das Wählen einer Vorstellung und das willkürliche Aufmerken ein und derselbe Akt.

Aus James' Lehre wissen wir aber weiter, dafs die willkürliche Aufmerksamkeit, d. h. der freie Wille, immer mittelbar und bedingt ist; „wir machen niemals eine Anstrengung aufzumerken, aufser um eines weiteren Interesses willen, dessen Förderung die Anstrengung dient". Überhaupt ist ja in dem Begriff einer bewufsten Wahl schon ein Prinzip der Wahl mitgegeben: ohne irgend welche Bestimmungsgründe kann ich natürlich bewufst keine Wahl treffen, ebensowenig wie ich ohne Zweck nicht absichtlich handeln kann. Anders ausgedrückt: meine willkürliche Aufmerksamkeit ist motiviert, und dementsprechend: meine Überzeugung ist durch aufser ihr liegende Momente bestimmt. Wenn ich bejahe, anerkenne und wähle gegenüber einer möglichen Verneinung und Verwerfung, so fragt es sich: was bestimmt mich dazu, wodurch werde ich geleitet, im Falle, dafs ich frei wähle?

Wir wissen, wo es sich um unwillkürliche Aufmerksamheit, um einen unbewufsten Willen, einen Trieb, oder wie wir diesen psychologischen Vorgang nennen wollen, handelt, da wird derjenige Umstand die Aufmerksamkeit beherrschen, der die Qualität des Interesses besitzt. Mit James' eigenen Worten gesagt: „die impulsive Kraft einer Vorstellung liegt in ihrer Kraft, Interesse zu erregen." Das was uns am unmittelbarsten praktisch interessiert, darauf reagieren wir mit der Aufmerksamkeit, und das ist in erster Linie auch für uns Realität. Das wichtige hierbei ist die Tatsache, dafs James in dieser von aufsen affizierten Aufmerksamkeit keine Aktivität, sondern auschliefslich Passivität sieht und die Möglichkeit der Freiheit für diesen Vorgang ablehnt. Wenn meine Aufmerksamkeit auf Objekte kraft ihres ihnen innewohnenden Interesses, ihrer impulsiven Kraft, reagiert, so ist dies noch nicht Wille im eigentlichen Sinne. Der aktive, freie Wille funktioniert nur dann, wenn ich diese natürliche Reaktion der Aufmerksamkeit ändern, sie leiten, und wählen will, worauf sie sich richten soll. Erst dann kann vom aktiven und „freien" Willen gesprochen werden Einen solchen freien Willen, da freier Wille und freier Glaube identisch sein sollen, hat aber James' Rechtfertigung des religiösen Glaubens, wie immer wieder betont wurde, zur Voraussetzung. — Wenn nun das „fiat" derartig in den natürlichen Vorgang eingreift, dafs ich die Aufmerksamkeit auf eine „per se" die Aufmerksamkeit nicht erregende Vorstellung lenke, so wird dieses fiat von irgend welchen Gründen geleitet; ich stimme zu, erkenne an, bin überzeugt; aber weshalb? Explicite läfst uns James im Stich und mufs es auch, denn seine Auffassung des Wesens der Freiheit ist eben die Bestimmungslosigkeit, der Indeterminismus.

Wir stofsen hier auf einen Widerspruch innerhalb seiner psychologischen Willenstheorie, wie er gröfser gar nicht sein kann, auf einen Widerspruch, der eigentlich die Möglichkeit weiterer Folgen, die aus dieser Theorie zu ziehen wären, vernichtet, wenigstens dann, wenn nicht eine Interpretation gefunden wird, die diese Inkonsequenz beseitigt.

Die ausdrückliche Freiheitslehre ist, wie gezeigt wurde, die Lehre, dafs die Freiheit abhängig sei von der Möglichkeit, in jedem gegebenen Fall eine beliebige Summe von Aufmerksamkeit durch Anstrengung hervorzubringen. „Freiheit der Aufmerksamkeit bedeutet, dafs die Aufmerksamkeit ihrer Quantität und Richtung nach bestimmungslos (indeterminiert) ist.“ Dies will sagen, dafs die Aufmerksamkeit nicht Effekt, nicht Resultat der Einwirkung des Objekts auf das Subjekt sein kann, sondern dafs sie eine aktive Kraft ist, „ein unabhängiges Variables,“ „welches, — für den Fall, dafs ein konstantes Objekt gegeben ist —, mehr oder weniger auf das letztere angewandt werden kann.“ Unsere angestrengte willkürliche Aufmerksamkeit, „erscheint uns gewifs indeterminiert, in der Weise, dafs wir einem bleibenden Objekt gegenüber mehr oder weniger Aufmerksamkeit hervorbringen könnten, so wie wir es eben wünschen. Wenn sie nun wirklich indeterminiert *ist*, sind unsere zukünftigen Handlungen unbestimmt oder unprädestiniert: oder alltäglich ausgedrückt, *der Wille ist frei*.“

Es ist nicht unsere Absicht, diese Auffassung der Freiheit auf ihre Richtigkeit zu untersuchen;[1]) vielmehr wünschte ich nur zu zeigen, dafs die Möglichkeit einer so aufgefafsten Freiheit durch die Jamessche psychologische Willenslehre ausgeschlossen ist, und zwar wegen dessen Auffassung vom Wesen des Willens selbst, der immer nur da vorhanden sein soll, wo es sich um eine Wahl zwischen gegenseitig sich widerstreitenden Vorstellungen handelt, und zwar um eine bewufste und auf sich selbst reflektierende Wahl. Wo Vorstellungen unmittelbar impulsiv sind, oder auch, wo mehrere sich sozusagen friedlich ausgleichen, da ist kein wirklicher Wille. Nur wenn der Wille mit Anstrengung den Kampf der Motive schlichtet, wenn er eine Wahl trifft, ist er frei. Hier mufs nicht nur das „Aufmerken mit Anstrengung“ als motiviert gedacht werden, sondern wenn wir diese Seite der Sache hier auch nicht berücksichtigen wollen, — hier vor allem ist ein Wahlprincip implicite enthalten,

---

[1]) Man möge für eine kurze Widerlegung der hier vertretenen Auffassung der Freiheit als Indeterminismus W. Windelband: Praeludien (Freiburg und Tübingen 1884), bes. Normen und Naturgesetze vergleichen, auch A. Riehl: Der philosophische Kritizismus II. 2. S. 216.

und so ist der „Wille“ nicht mehr hinsichtlich seiner Richtung indeterminiert und kann es gar nicht sein.

Übertragen wir diese Tatsache auf die Urteilstätigkeit, so wird sie, wenn sie willkürlich eine Wahl trifft, irgendwie bestimmt; oder, mit andern Worten, wenn ich frei glaube, so glaube ich das eine entgegen einem andern, dieses entgegen jenem aus irgend einem Grunde. Der Akt des Anerkennens (die willkürliche Willensäufserung selbst) ist also im freien Glauben nicht der letzte Grund der Gewifsheit; sondern die Gewifsheit der Überzeugungen beruht auf einem Weiteren, auf der Natur ihres Grundes nämlich.

Es kann demnach doch nicht ohne weiteres gesagt werden, dafs freier Glaube und Erkenntnis identisch sind, weil beide in letzter Instanz sich in Wille auflösen, denn im Begriff des freien Glaubens selbst liegt schon der Zwiespalt zwischen dem praktischen aktiven Element, der Willensäufserung, und dem ihn leitenden, aufser ihm liegenden Momente, den bewufsten Bestimmungsgründen. Das Gewifsheitsprinzip ist also jetzt nicht mehr in der unmittelbaren Überzeugung selbst enthalten, sondern in den Bestimmungsgründen der Überzeugung; es kommt demnach auf diese Bestimmungsgründe an, nämlich ob diese ihrer Natur nach gleichfalls die Gewifsheit der Überzeugung verleihen.

Es mufs jedem auffallen, wie naheliegend jetzt der Gedanke ist, dafs hier irgendwie die Lehre einsetzen könnte, welche die Freiheit im Wollen sowie im Erkennen (Denken) in der normativen Gesetzmäfsigkeit sieht, wie Windelband in den „Praeludien“, besonders in „Normen und Naturgesetze“, sie entwickelt. Wollen und Urteilen wären frei, wenn der Zweck, der sie motiviert, der Wille zur Wahrheit wäre und der Bestimmungsgrund die dahin führende Normgesetzlichkeit. Das Urteilen ist hier praktisch gedacht, weil es einem Werte gemäfs sich äufsert, also eine Beurteilung ist. Tatsächlich ist aber nichts weiter davon entfernt, in diesen Gedankenzusammenhang hineinzupassen, als die vorliegende Theorie der logischen Erkenntnis, und es finden sich auch bei James keine Spuren derselben.

Suchen wir die Bestimmungsgründe seines freien Glaubens, so finden wir sie in dem Kapitel über den „Glauben“[1]) nicht, denn hier wird die Frage der Freiheit überhaupt nicht berührt, sondern es wird auf die Willenslehre verwiesen mit der Bemerkung, dafs alles, was über die Freiheit des Willens gesagt wird, parallel auch für den Glauben Gültigkeit habe. In der

[1]) Psychology, Chap. XXI. „The Perception of Reality“.

Theorie der Willensfreiheit selbst aber ist, wie wir wissen, James ausgesprochener Indeterminist. Wir müssen uns deshalb in dem religionsphilosophischen Teil seiner Lehre umsehen, um dort die mit unterlaufenden Motive des willkürlichen Glaubens — der freien Überzeugung — zu finden.

Die religiöse Hypothese gehört bekanntlich zu einer Gruppe von Erscheinungen, an deren Verwirklichung der Mensch sich beteiligen mufs. Von ihm hängt es ab, ob die religiöse Weltordnung zur Realität wird oder nicht. Durch sein Verhalten ist sie bedingt, und sein Handeln wird erst durch seinen Glauben bestimmt. Glaube ich dann religiös, so lasse ich mich bestimmen nicht durch die Realität der religiösen Weltordnung und durch die Wahrheit der religiösen Hypothese, denn diese sind ja weder real noch wahr. Die Voraussetzung ist vielmehr die, dafs die Religion erst durch den Glauben und das auf ihn gestützte Handeln wahr und real werden kann. Vielmehr erkenne ich die religiöse Hypothese an, bejahe sie, glaube an sie, als Mittel zum Zweck der Verwirklichung eines Tatbestands, der meinen praktischen Bedürfnissen Befriedigung bietet. Glauben heifst hier offenbar nicht Fürwahrhalten, sondern „ich glaube“ könnte etwa umschrieben werden durch „es soll so sein, und ich nehme deshalb an, dafs es so ist“.

§ 13. Das Resultat der Lösung und sein Dilemma.

Hiermit sind wir dann wieder bei der besprochenen „Postulattheorie“ angelangt. Mein Glaube an die noch nicht reale moralische Weltordnung kann der Natur der Sache nach kein Fürwahrhalten der religiösen Hypothese sein, und deshalb nicht die geringste Gewifsheit enthalten (wenn Gewifsheit noch irgend einen Sinn haben soll), sondern es ist eine Annahme, die ich auf Risiko hin mache, und das bedeutet, dafs ich danach zu handeln bereit bin wegen des Ziels, zu dem das Handeln vielleicht führen wird.

Die Identifikation der Urteils- und Willensphänomene (und die durch diese Identifikation gefolgerte Freiheit des Glaubens), die als Grundlage zur Rechtfertigung des religiösen Glaubens dienen sollte dadurch, dafs sie alle Erkenntnis im Grunde als Glauben auffafste, und so den Zwiespalt zwischen „blofs“ Glauben und Wissen beseitigte, hat deshalb diese Aufgabe nicht gelöst, weil der „freie“ Glaube, den die religiöse Hypothese zu ihrer Verwirklichung erheischt, prinzipiell ein anderer Glaube ist als der, den wir als die Urteilstätigkeit kennen gelernt haben, und der das Wesen der Erkenntnis ist. Er kann dieser Glaube des-

halb nicht sein, weil die Erkenntnis begrifflich als ihren Gegenstand eine objektive Wirklichkeit einschliefst; mit andern Worten: Glauben und Urteilen wurden von James als ein Fürrealhalten und Fürwahrhalten definiert. Soll also der „freie“ Glaube der religiösen Hypothese als gerechtfertigt angesehen werden, weil alle Erkenntnis dem Wesen nach Glaube ist, so vernichtet diese Rechtfertigung den Begriff der Erkenntnis selbst; die Erkenntnis hat nach ihrer begrifflichen Trennung von Realität und Wahrheit überhaupt keinen Sinn. Die Begründung der religiösen Hypothese ist allerdings auf Kosten der Erkenntnis vollzogen. Es wird gesagt: du darfst bejahen, ohne fürwahrzuhalten.

Fassen wir jetzt die Resultate des verfolgten Gedankengangs zusammen, so kommen wir zum folgenden Ergebnis. Erstens, dafs in James' Lehre eine grofse Inkonsequenz in der Auffassung der Erkenntnis und ihres Verhältnisses zum Willen herrscht, da Wissen und Glauben zuweilen als völlig getrennt aufgefafst werden und zuweilen als identisch. Zweitens, dafs die Identifikation und ihre Folgerungen, die zur Rechtfertigung des religiösen Glaubens dienen sollen, und die als Versuch der Überwindung des Zwiespalts zwischen Glauben und gewisser Erkenntnis angesehen werden müssen, entweder diesen Zwiespalt stehen lassen, oder ihn auf Kosten der Erkenntnis überhaupt beseitigen. In andern Worten ausgedrückt: entweder koordiniere ich Glauben und Wissen und lasse die religiöse Weltanschauung als Glaubenssache bestehen, über die ich kein auf Wahrheit Anspruch machendes Urteil fällen kann; dies ist der Zwiespalt, bei dem der Philosoph nicht stehen bleiben kann, und den zu überwinden James' Absicht war, oder ich behaupte, die religiöse Hypothese anerkennen zu dürfen, und in diesem Falle erkenne ich an, was ich nicht für wahr halte, und vernichte dadurch den Begriff der Erkenntnis selbst, die nur als Führwahrhalten gedacht werden kann. So stellt sich die Beschuldigung, dafs die Rechtfertigung des religiösen Glaubens auf Kosten der Möglichkeit der reinen Erkenntnis vollzogen sei, als begründet heraus.

Trotzdem scheint sich ein Weg aus diesem Dilemma zu eröffnen. Die Rechtfertigung auf Grund der Urteilstheorie, die Wille und Urteil identifizierte, ging deshalb fehl, weil der freie religiöse Glaube sich nicht als ein Fürrealhalten erwies, und der Glaube, der das Wesen der Erkenntnis ist, von James als ein Fürrealhalten, als eine Realitätserkenntnis definiert wurde. Wenn es sich nun aber herausstellen sollte, dafs eine andere Auffassung des Glaubens, der Erkenntnis und der Realität, bei James die eigentliche und charakteristische ist, so wäre es vielleicht doch

möglich, dafs der „freie“ Glaube der religiösen Hypothese diejenige Art des Glaubens wäre, welche das Wesen aller Erkenntnis, und deshalb auch ein berechtigter Glaube, ist. Ja, die eine Seite der Urteilslehre, dafs nämlich aller Glaube ein Wählen sei, ein Wählen seitens des praktischen Ich seinen Bedürfnissen und Wünschen gemäfs, und dafs die Realität der Inbegriff alles Gewählten (d. h. Geglaubten) sei, scheint diese Auffassung des freien Glaubens als Kern aller Erkenntnis zu begünstigen.

Nun ist die Frage, ob James konsequenterweise durch seine Urteilslehre einen solchen erkenntnistheoretischen Standpunkt begründet hat, die nämliche Frage, die wir zunächt in einer Untersuchung über die Berechtigung einer Anklage des Subjektivismus zu beantworten haben, und es wird sich deshalb erst am Schlusse des nächsten Kapitels ergeben, ob wir auch auf diesem Wege aus dem Dilemma uns zu retten berechtigt sind. Wenn sich die Antwort negativ gestaltet, so werden wir zu analysieren haben, was für ein „Glaube“ dieser „freie Glaube“, der die religiöse Hypothese verwirklichen soll, eigentlich sei. Es ist bis jetzt eben dieser „freie Glaube“ nur negativ bestimmt worden. Er ist kein Führwahrhalten und hat keinen Erkenntniswert und keine Gewifsheit. Seine Bestimmungsgründe waren nicht ein Wille zur Realitätserkenntnis, d. h. zur Wahrheit. Die positive Natur dieses Glaubens wird sich dann am Schlufs der Analysis des nächsten Kapitels ergeben.

Kapitel IV.

Die Lehre als Rechtfertigung des religiösen Glaubens auf Kosten der objektiven Realität.

§ 14. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen für den Subjektivismus der Urteilsfreiheit.

Es wurde schon am Anfang des letzten Abschnitts angedeutet, weshalb der Vorwurf des Subjektivismus, wie er von Miller z. B. gegen James erhoben ist,[1]) sich nicht ohne weiteres als haltbar erweist. Diese Beschuldigung gründet sich nämlich auf die Tatsache, dafs, da das Urteilen, um wahr zu sein, mit einer von ihm unabhängigen Realität übereinstimmen mufs, ein Wille zum Urteilen, oder ein freies Urteilen nach Wunsch, zwar ein Wille

[1]) Vgl. oben S. 42.

zur Selbsttäuschung sein, mit einem Willen zur Wahrheit aber weiter nichts gemein haben könne. — Nun würde diese Anklage gewifs ohne weiteres gerechtfertigt erscheinen, wenn James zugeben müfste, dafs die Prämisse richtig sei, welche fordert, dafs mit einer solchen objektiven Realität unsere Urteile und unser Glaube übereinzustimmen haben, um wahr zu sein; dies aber gibt James nicht zu. Seine Theorie scheint gerade darauf hinauszukommen, dafs eine solche objektive Realität nicht als vorhanden anzunehmen ist, sondern dafs vielmehr die Realität nichts anderes als das vom Geiste Gewollte und Anerkannte sei, und dafs irgend eine Tatsache erst „real" werde dadurch, dafs der Geist diese Verknüpfung zwischen der Tatsache und sich selbst vollzieht, und ferner, dafs dieses Zustimmen zu einer Tatsache (welche ihr den Stempel der Realität aufdrückt) eine Willensäufserung ist. Wenn aber die Dinge so liegen, so mufs gesagt werden, dafs die Beschuldigung des Subjektivismus unter der eben angeführten Begründung hinfällig wird.

Unsere Frage ist deshalb die: Wird es sich herausstellen, dafs James diese Prämisse annehmen mufs, oder aber, dafs er seinen Anerkennungsstandpunkt so durchzuführen im stande war, dafs er diese Prämisse verneinen und eine andere Erkenntnistheorie ihr gegenüberstellen und deshalb der Anklage des Subjektivismus möglicherweise entgehen kann?

Es soll zur Beantwortung dieser Frage in erster Linie die Eigenart der Jamesschen Theorie dargetan werden, und es soll dann untersucht werden, ob seine Lehre durch ihre Eigenartigkeit auch konsequent zu einem erkenntnistheoretischen Standpunkt führt, der von der Anklage des Subjektivismus deshalb nicht betroffen wird, weil diese Anklage nur auf der Basis einer anders gestalteten erkenntnistheoretischen Voraussetzung einen Sinn hat.

Um die Eigenart des Jamesschen Theorie darzutun, wird die angemessenste Methode die sein, James' Lehre in einen Vergleich zu verwandten Theorien zu bringen. Ich schicke deshalb eine Übersicht solcher Theorien voraus.

Im grofsen und ganzen lassen sich die mit James' Lehre verwandten Theorieen, einschliefslich seiner eigenen unter dem Begriff der „Psychology of Belief" (Psychologie des Glaubens), zusammenfassen, und zwar deshalb, weil die psychologische Untersuchung des psychischen Zustands „Glaube", als Kern der Erkenntnistätigkeit aufgefafst, die gemeinsame Aufgabe aller ist. Die Männer, die hier besonders in Betracht kommen, sind Hume, die beiden Mills, Bain und unter den modernsten Psychologen Sully, Stout und Baldwin.

§ 15. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der „Psychologie of Belief".

Hume, der zuerst die Frage nach dem Wesen des „Glaubens", als eines selbständigen psychischen Phänomens aufstellte, mag auch als Bahnbrecher in der Beantwortung dieser Frage angesehen werden, obschon Lipps recht hat, wenn er sagt,[1]) dafs Hume in seinen Forschungen nach der Wahrheit eher rang, als dafs er sie erreicht hätte. Aber obwohl er es zu keiner ganz einheitlichen und konsequenten Theorie gebracht hat, ist es ihm doch gelungen, die Stellung eines wesentlichen Problems wenigstens annähernd in einer Weise zu formulieren, an der heute noch in der Psychologie des Glaubens mehr oder minder festgehalten wird, und die sich in der Gliederung der Urteilslehre von James am schärfsten durchgeführt findet. Humes eigene Beantwortung seiner Fragen nach dem Wesen des Glaubens, nach den Ursachen oder Bedingungen des Glaubens und nach seinem Verhältnis zu andern psychischen Phänomenen ist, soweit er zu positiven und klaren Ergebnissen kam, die folgende:[2])

Glauben ist erstens von Vorstellen zu unterscheiden, weil wir tatsächlich viele Objekte vorstellen, an deren Realität wir nicht glauben. Glaube ist dabei aber keineswegs eine neue Vorstellung der Realität oder Existenz, die zum gedachten Objekt hinzugefügt wird. Denn wenn ich an Gott denke, und wenn ich dann an Gott als existierend denke, so habe ich in beiden Fällen die gleiche Vorstellung; an ihr wird nichts geändert; der Unterschied zwischen der Vorstellung der Existenz eines Objekts und dem Glauben an dasselbe mufs deshalb in einem andern Umstand beruhen. Da dieser Umstand kein vorstellungsmäfsiger sein kann, mufs er notwendig ein gefühlsmäfsiger sein. Glaube mufs also ein „Gefühl" sein. — Was nun die Natur dieses „Gefühls" angeht, so gesteht Hume, dafs es allerdings sehr schwer sei, diesen geistigen Akt des Glaubens zu erklären, — dafs er aber wesentlich die Art und Weise sei, in der uns die Vorstellung anmutet, nämlich „eine Art der Auffassung des Objektes", soviel stehe fest. Wie es sich nun faktisch mit dem Gefühl des Glaubens, gegenüber dem des Vorstellens, verhalte, das mufs ein jeder sich aus dem Erleben dieser Akte selbst vergegenwärtigen. Jedenfalls scheinen Worte, wie „Energie, Lebhaftigkeit, Widerstandsfähig-

[1]) Treatise on Human Nature, übersetzt von Th. Lipps „Traktat über die menschliche Natur". (Hamburg und Leipzig 1895.) S. 356. Fufsnote 334.

[2]) Treatise on Human Nature. Part. III. Section VII ff. ed Green & Grofse. London 1886.) S. 394 ff.

keit, Festigkeit oder Beständigkeit" der Vorstellung, durch die Art .des Vorstellens erzeugt, den Unterschied am besten zu kennzeichnen. Philosophisch müssen wir uns jedenfalls bei der Erklärung, dafs „Glaube" etwas vom Geist unmittelbar Erlebtes sei, und dafs die Vorstellungen, die das Urteil konstituieren, von den Erdichtungen der Einbildungskraft sich unterschieden, wohl bescheiden. „Der Glaube verleiht ihnen mehr Energie und Fähigkeit, in uns zu wirken, läfst sie von grofser Wichtigkeit erscheinen, drängt sie dem Geist auf und macht sie zu herrschenden Faktoren bei unserm Handeln."

Bei der Besprechung der Ursachen des Glaubens begnügt sich Hume damit, festzustellen, was die wirkenden Faktoren einer lebhaften Vorstellung seien, da Glaube ja eine lebhafte, tiefwirkende Art des Vorstellens sein sollte.[1]) Er stellt den Satz auf, dafs ein gegenwärtiger Eindruck nicht nur den Geist auf assoziierte Vorstellungen lenke, sondern diesen auch etwas von seiner eigene Stärke und Lebendigkeit mitteile, und dafs besonders die Beziehungen von Ursächlichkeit, Ähnlichkeit und zeitlicher und räumlicher Nähe den Vorstellungen diese hervorragende Lebhaftigkeit verleihen, d. h. dafs sie den Glauben, oder das Wirklichkeitsbewufstsein zu wecken vermögen.

In der Frage nach dem Verhältnis des Glaubens zu anderen Bewufstseinszuständen scheint Hume zu dem Ergebnis zu gelangen,[2]) dafs der Glaube nicht ein besonderes Etwas sei, das ähnlich wie beim Willen oder beim Begehren zu der Vorstellung eines Objekts hinzutrete. Vielmehr gehe er gänzlich darin auf, eine „Art des Vollzugs der Vorstellung" zu sein, und zwar ein sicherer und schwankungsloser Vollzug der Vorstellung, eine bestimmtere Art, das Objekt innerlich zu erfassen. Zu dieser Erklärung bemerkt Lipps, dafs der Unterschied, welcher hier gemacht wird, nicht sehr klar sei, und dafs „Hume bei genauerer Überlegung . . . würde . . . wohl haben zugestehen müssen, dafs der Wille, dessen Analogie mit dem Glauben er abweist, ein inneres Verhalten zu vorgestellten Objekten sei, dafs mit dem Glauben an solche Objekte, nämlich so, wie er selbst ihn definiert, trotz des Gegensatzes, der zwischen beiden Verhaltungsbeweisen besteht, recht wohl in Analogie gesetzt werden dürfte."[3])

Dies scheint jedoch deshalb unwahrscheinlich, weil Hume sich entscheidend über das Verhältnis von Glaube und Wille gelegentlich einer zweiten Begründung des Unterschieds zwischen

---

[1]) Die ungenaue Gleichsetzung von Vorstellung und „Art des Vorstellens" ist hier augenscheinlich.

[2]) Ibid. Appendix.

[3]) Lipps' Übersetzung. S. 356. Fufsnote 334.

Vorstellen und Glauben geäufsert hat.[1]) An dieser Stelle wird nämlich von ihm gefolgert, dafs der Glaube nicht eine Vorstellung sein könne, und zwar erstens, weil wir keine abstrakte und von der Vorstellung eines Dinges trennbare Vorstellung seiner Existenz haben, und zweitens (dies ist das hier in Betracht kommende) weil der Geist die Herrschaft über seine Vorstellungen besitze. Wenn Glaube eine Vorstellung wäre, könnte der Geist deshalb glauben, was ihm beliebt; da der Glaube aber durch Faktoren bedingt ist, über die der Geist nicht Herr ist, und er deshalb nicht vom Willen abhängt, kann er auch nicht vorstellungsmäfsig sein. Dies ist gewifs eine sehr positiv und klar ausgedrückte Meinung über das Verhältnis von Glaube und Wille. —

Wie hat sich nun seit Hume das Problem des „Glaubens" weiter gestaltet? Dafs der Glaube als Wirklichkeits- und Wahrheitsbewufstsein aufgefafst wird, im Gegensatz zum „blofsen" Vorstellen, ist hier überall die Vorbedingung zu seiner Untersuchung; denn nur als differenzierter Bewufstseins-Inhalt wird der „Glaube" zum Problem. Obgleich aber die oben genannten Philosophen darin übereinstimmen, dafs sie dieses Wirklichkeitsbewufstsein, ähnlich wie Hume, als einen nicht vorstellungsmäfsigen Bewufstseinszustand auffassen, so gehen sie in ihren positiven Erklärungen über das Wesen dieses Wirklichkeitsbewufstseins doch sehr auseinander.

M i l l spricht sich an einer viel zitierten Stelle[2]) dahin aus, dafs „Belief" dem Wesen nach eine nicht weiter zu analysierende, „letzte und ursprüngliche Tatsache" sei, die im Urteilen zu der Verknüpfung von Vorstellungen noch hinzukomme. An einer anderen Stelle[3]) sagt er: „Die Frage, was im Falle der Zustimmung oder der Verweigerung . . . aufser dem Zusammenstellen sweier Vorstellungen sonst noch vorgeht, ist eines der schwierigsten aller metaphysischen Probleme." Seine Antwort auf die Bedingungen des Glaubens ist die, dafs wir zu allererst das sinnlich Gegebene für real halten und dann alles dasjenige, das hiermit verknüpft ist.

B a i n hingegen sieht als Wesen des „Glaubens" die Bereitwilligkeit zum Handeln an und erklärt somit das Geglaubte für dasjenige, wonach zum Handeln man bereit ist.[4])

---

[1]) Treatise on Human Nature, Appendix.

[2]) In einer Note zur „Analysis of the Phenomena of the Human Mind" von James Mill. 2. edit. I. S. 412.

[3]) Deductive and Inductive Logic. Book I. Chap. 5 § 1 ff.

[4]) Mental and Moral Science (3. edit. London 1872) S. 371 ff. Im Anhang wird dann diese Lehre stark modifiziert. Hier wird Belief

Es leuchtet jedoch ein, dafs hier weniger das Wesen des Glaubens beschrieben wird, als die Folge desselben. Ähnlich ist die Verwirrung bei James Mill[1]) und Herbert Spencer[2]), die den Glauben als „untrennbare Assoziation" bezeichnen, wo doch höchstens eine „untrennbare Assoziation" als Ursache oder Bedingung des Glaubens könnte aufgefafst werden.

Sully versucht in seiner Definition des Glaubens[3]) einen möglichst umfassenden Begriff durch Berücksichtigung aller dieser Elemente zu gewinnen. Er denkt sich den Glauben insofern aus intellektuellen Faktoren bestehend, als derselbe etwas von sich Unabhängiges repräsentiert, d. h. sich auf eine aufser ihm liegende Realität bezieht; aufserdem aber erkennt Sully Humes gefühlsmäfsiges Element an, welches er so deutet, dafs er sagt, wir müfsten uns für eine Sache interessieren, um von ihr überzeugt zu sein. In dritter Linie wird dann auch von ihm Bains sogenanntes „Willenselement" in den Begriff des Glaubens einbezogen.

In der Frage nach den Bedingungen des Glaubens findet Sully, dafs eine lebhafte, klare beständige Vorstellung geglaubt wird, und zwar deshalb, weil eine solche Vorstellung an Charakter und Lebendigkeit einer sinnlichen Wahrnehmung sich annähert, und deshalb „die Form der Repräsentation einer Wirklichkeit, d. h. eines in der Welt existierenden Dinges annimmt."[4])

In den neueren Theorien Baldwins und Stouts haben wir wieder die ausgesprochene Auffassung von „Belief" als Gefühl.

---

definiert als „eine ursprüngliche Disposition eine schon erfahrene Reihenfolge zu verfolgen und wieder dasselbe Resultat zu erwarten". Diese Auffassung von Glaube wird von Bain als eine intellektuelle Auffassung bezeichnet, jedoch soll der Glaube hinsichtlich seiner Energie von den aktiven und gefühlsmäfsigen Trieben abhängen.

[1]) Analysis of the Phenomena of the Human Mind. Chap. XI.

[2]) Principles of Psychology. (London & Edinburgh. 1870.)

[3]) The Human Mind. Vol. I. S. 483 ff. (London 1892.)

[4]) Vgl. auch „Outlines of Psychology". (London 1889.) S. 397 ff. Hier wird gesagt, unsere Überzeugungen sowie unsere Zweifel sind Erzeugnisse, und haben deshalb ihre Bedingungen. Wir können nicht willkürlich zwei Vorstellungen verknüpfen und dann hinsichtlich der ihnen korrespondierenden Verhältnisse der Aufsenwelt glauben, oder Zweifel hegen. Wir pflegen zu sagen, dafs unser Glaube auf gewisse Art erzeugt worden ist, z. B. durch die Untersuchung des Tatbestands, durch Schlufsfolgerung, Tradition und dergleichen . . . Gewisse psychische Kräfte müssen die Vorstellung in derjenigen Synthese verknüpfen, welche dem Akt des Urteilens oder Glaubens zu Grunde liegt. Der Psychologe sucht diese Bedingungen oder Quellen des Glaubens in möglichst allgemeine Klassen zu gruppieren."

Baldwin macht zwar den Unterschied zwischen einem „Realitätsgefühl“ und dem Glauben als „Zustimmungsgefühl“, indem er meint, dafs ersteres das einfache Gefühl der Gegenwart eines Dinges für das Bewufstsein sei, während letzteres das Gefühl der Gegenwart eines Dinges sei, welches als unseren Bedürfnissen angepafst, empfunden wird. Anders ausgedrückt ist Glaube unsere persönliche Zustimmung zu einer Realität. Denn eine Realität ist eben nichts anderes als eine Erfahrung, die ein Bedürfnis des Individuums befriedigt.[1])

Stout, der neben James die ausführlichste Theorie des Glaubens gegeben hat, nimmt dessen Definition von Glauben als „psychische Funktion der Realitätserkenntnis“ an. Zweifel und Verneinung sind nach Stout aber auch als „Glaube“ zu verstehen, weil sie „objektive Existenz“ (Realität) voraussetzen.[2])

Er geht dann gleich zur Frage über, welches die Bedingungen des Glaubens seien, und was als objektive Realität anerkannt werden soll. Er findet nach einer eingehenden Untersuchung, dafs das Fürrealerkannte dasjenige ist, welches der willkürlichen Tätigkeit (Willenstätigkeit und Bewegungsfreiheit) als Schranke entgegentritt. Die Einschränkung der Aufmerksamkeit durch die Natur der Vorstellung, auf die sie gerichtet wird, ist das Prinzip, welches auf die Bestimmung der objektiven Realität anzuwenden ist „Reale Existenz besteht wesentlich in einer augenscheinlichen Unabhängigkeit des Objekts in Beziehung zu der willkürlichen Aktivität durch die es erkannt wird ... Erkennen ist nicht erzeugen ... Das Objekt als solches ist vom Willen unabhängig.“[3]) Deshalb auch sind Raum und

---

[1]) Feeling and Will. „Belief.“ Vgl. auch „On Selective Thinking“ Psychological Review. 1898.

[2]) Mind, Okt. 1891 „Belief“. Vgl. ebenfalls „Analytic Psychology“ Chap. V.

[3]) Nicht ganz unähnlich dieser Theorie ist die von Lipps (Grundtatsachen des Seelenlebens, Bonn 1883, Kap. XVII.) vertretene. Auch er sieht im Urteilen ein Anerkennen, und folgert: „Wir erkennen aber an, was uns mit dem Anspruch auf Geltung entgegentritt“ (S. 395). Als eine zweite Formulierung des Begriffs des Urteils wird auch die folgende, die denen der letztgenannten Psychologen stark ähnelt, gegeben: „Urteilen ist Vorstellen mit dem Bewufstsein der Wirklichkeit“. Jedes Urteil, fährt Lipps fort, sagt Wirklichkeit aus, sogar das Urteil „der Pegasus hat Flügel“; — hier wird ausgesagt, dafs die psychologische Tatsache, dafs man mit Pegasus ein geflügeltes Wesen meine, objektive Wirklichkeit habe. „Das Bewufstsein der Wirklichkeit haben, dies heifst, das Bewufstsein haben, ein Vorstellen sei notwendig, müsse oder solle sein.“ Eine Vorstellung ist wirklich, wenn sie im Gegensatz zum blofs Vorgestellten als eine notwendige Vorstellung, begleitet von dem Gefühl des „Zwanges“ auftritt, und mein freies subjektives Vorstellen ihr gegenüber in mir ein Gefühl der „vergeblichen Anstrengung“ verursacht. „So

räumliche Beziehung wirklich, weil sie die subjektive Tätigkeit begrenzen und aus demselben Grunde hatte James Mill recht, wenn er sagte, dafs Fälle von untrennbarer Assoziation Fälle des vollen Glaubens seien, da sie der subjektiven Tätigkeit Widerstand leisten.

Das Realitätsbewufstsein wird also nach Stout erzeugt durch die Einschränkung, die der willkürlichen Aufmerksamkeit durch die Natur der Objekte, auf die sie gerichtet ist, auferzwungen wird, und durch die korrespondierende Einschränkung der willkürlichen Bewegungen durch materielle Hindernisse.

Auch Baldwin sieht zwischen Glaube und Wille einen gewaltigen Abstand, den er uns folgendermafsen formuliert. Glaube ist das Gefühl der Zustimmung zu einem Ding, welches als der Ordnung der Wirklichkeit angehörend und deshalb unabhängig von dieser meiner Zustimmung empfunden wird. Wir glauben was wir müssen, nicht was wir wollen. Sogar im Bewufstsein besteht ein Unterschied zwischen Glaubens- und Willenszustimmung. Die Zustimmung des Glaubens „ist eine erzwungene Anerkennung dessen, was da ist; Zustimmung des Willens ist zwangausübend gegenüber dem, was durch mich sein soll“.

Aus dieser notwendig sehr knappen Übersicht der „Psychologie des Glaubens“[1]) kann immerhin ersehen werden, dafs, obgleich im einzelnen die Theorieen sehr von einander abweichen und kaum einen gemeinschaftlichen Angriffspunkt aufweisen, dennoch einige Grundgedanken zu konstatieren sind, die sämtliche Theorieen charakterisieren, und die eigentlich die grundlegende Voraussetzung dieser ganzen „Psychologie des Glaubens“ bilden.

Die erste dieser Grundtatsachen ist die, dafs der „Glaube“ wirklich als Realitätserkenntnis aufgefafst wird, in dem Sinne einer Überzeugung davon, dafs meine Vorstellungen auf

---

besteht überhaupt das Wirklichkeitsbewufstsein oder Bewufstsein der Geltung und der objektiven Bedeutung in dem Gefühl des Zwanges oder der Anstrengung, oder wenn wir beides zusammenfassen, dem Gefühl des Widerstandes, dafs sich dann in uns einstellt, wenn unser freier Vorstellungsverlauf einem übermächtigen Vorstellungsgeschehen begegnet.“

[1]) Ich behandle die Urteilstheorie Brentanos aus zwei Gründen nicht. Einmal stimme ich mit Cornelius überein, wenn er in seinem „Versuch einer Theorie der Existentialurteile“ (München 1894, S. 82) meint, dafs Brentanos Urteilslehre im Prinzip mit derjenigen Humes durchaus identisch sei. Zweitens hat durch die Berücksichtigung logischer Probleme Brentano ausdrücklich auch den Existenzbegriff behandeln müssen, was sich dann verwickelt gestaltet und an Einheitlichkeit zu wünschen übrig läfst. (Vgl. Cornelius Ibid. S. 82 ff.)

reale Objekte sich beziehen und mit einer Wirklichkeit übereinstimmen, oder wie man sich sonst auszudrücken pflegt, um diesen dualistischen Standpunkt der objektiven realen Welt und der subjektiven Erkenntnis dieser Welt zu kennzeichnen. Nicht nur wird eine solche Welt vorausgesetzt und von ihr dann gefragt: Wie müssen Vorstellungen beschaffen sein, um geglaubt zu werden, d. h. um als Erkenntnis dieser Welt zu gelten? sondern diese reale Welt, auf die sich unsere Vorstellungen zu beziehen haben, um für real zu gelten, ist die aufserpsychische Welt, das heifst, die vom individuellen Bewufstsein unabhängige, durch die Sinne uns gegebene räumlichzeitliche Aufsenwelt. Nur durch eine vorausgesetzte objektive Wirklichkeit ist es möglich, nach dem Zustandekommen unserer Erkenntnis und unseres Glaubens zu fragen. Eigentlich ist diese Annahme der Wirklichkeit des „Physischen“ gegenüber dem „Psychischen“ schon in der Definition des „Glaubens“ als Bewufstsein der realen Existenz eines Objekts, gegenüber der „blofsen“ Vorstellung eines Objekts enthalten.

Wenn nun weiterhin angenommen wird, dafs das „Reale“, nämlich die objektive, vom Bewufstsein unabhängige Welt, daran e r k a n n t wird, dafs sie als Schranke dem willkürlichen Denken und Handeln entgegentritt, was bei Hume, Baldwin und Stout explizite behauptet wird, so ist vollends keine Möglichkeit vorhanden, durch den Willen die Erkenntnis zu beeinflussen Denn die Realität ist da, unabhängig von irgend einer subjektiven Tätigkeit meinerseits. Meine wahren Vorstellungen sind diejenigen, welche mit dieser Realität übereinstimmen, und ich erkenne diese Übereinstimmung an gewissen Merkmalen, d. h. ich glaube, oder „bin überzeugt“, stimme der Realität des vorgestellten Objektes zu, wenn die Vorstellungen gewisse subjektive Merkmale haben. Nun wäre schon hier, obgleich die Möglichkeit eines Glaubenwollens oder freien „Glaubens“ nicht prinzipiell ausgeschlossen ist, ein solcher Glaube nicht ein Wahrheitwollen, da hierzu die Übereinstimmung mit einer vom Wollen unabhängigen Aufsenwelt erforderlich wäre, sondern lediglich ein Sichtäuschenwollen, welches also wohl subjektive Existenz (wie das irrige Glauben oder Urteilen) aber keinen Erkenntniswert haben könnte. Kommt aber hinzu, dafs die „Aufsenwelt“ nur durch ihren einschränkenden, begrenzenden Einflufs auf die Willenstätigkeit erkannt werden kann, so ist allerdings in diesem Fall der Glaube in einem prinzipiellen Gegensatz zum Willen gedacht; — gerade deshalb „glaube“ ich, das heifst, schreibe ich meinen Vorstellungen „Realität“ oder eine aufserpsychische Existenz zu, weil nicht ich und mein Wille sie kontrolliert, sondern sie meine Willenstätigkeit kontrollieren.

Nun ist gegen diesen nicht nur dualistischen sondern auch, was die Natur der objektiven Wirklichkeit anbelangt, sehr voraussetzungsvollen Standpunkt um so weniger etwas einzuwenden, als es schwer fällt einzusehen, wie sonst auf psychologischem Boden ein Problem zu gewinnen wäre. Die psychologische Frage ist die Frage nach dem Zustandekommen der Erkenntnis einer „Aufsenwelt" im individuellen Bewufstsein, wobei die Aufsenwelt der Dinge und also auch der übrigen Menschen als allgemein gültige Realität eben schon vorausgesetzt sein mufs. Hier, in der Frage nach dem Wesen des Realitätsbewufstseins und seiner tatsächlichen Erzeugung, nämlich ob diese durch die Lebhaftigkeit der Vorstellung und ihre Beständigkeit vor der Aufmerksamkeit, oder ob sie durch ihre Widerstandskraft dem willkürlichen Denken gegenüber zustande komme, oder auch in der weiteren Frage nach der inneren Verwandtschaft des Glaubens mit anderen Bewufstseinszuständen, mufs die Psychologie ihre Probleme finden. Die Erforschung der Gültigkeit dieser Voraussetzungen ist dann aber nicht mehr Sache der Psychologie.

Dafs dies der einzig mögliche Standpunkt der Psychologie ist, wird jedoch allgemein anerkannt und braucht uns weiter darum nicht zu beschäftigen.[1])

§ 16. Die Eigenart der Jamesschen Urteilstheorie.

Fragen wir uns nun, wie unter solchen Umständen James dazu kommen konnte, den Willen zum „Glauben" nicht nur als möglich und berechtigt zuzulassen, sondern sogar den Willen mit dem Glauben zu identifizieren, so ist hier nur die eine Erklärung möglich, dafs James eben diese Voraussetzung, dafs die Wirklichkeit, die im Glauben anerkannt wird, die Aufsenwelt sei, nicht macht, oder nicht zu machen glaubt.

In einer sehr interessanten Kritik der Anerkennungs-Psychologie, zeigt Cornelius[2]) durch eine feinsinnige Analyse, wie zur Beantwortung der Frage nach den Bedingungen des „Glaubens" zwei Wege denkbar sind. Entweder geht man nämlich von

---

[1]) James selbst scheint sich ganz auf diesen Standpunkt zu stellen in seinen Betrachtungen über die Methode der Psychologie als Naturwissenschaft (Psychology Chap. VII.). Er sagt hier (S. 183), dafs der Psychologe nicht die Möglichkeit der Erkenntnis Überhaupt zu untersuchen habe, sondern diese voraussetzt und es lediglich mit der Erkenntnis des Einzelmenschen über die Einzeldinge der ihm umgebenden Welt zu tun habe; und dafs ferner diese Einzelmenschen und ihre Bewufstseinszustände (minds) dem Psychologen „Objekte" seien.

[2]) Existentialurteile. S. 72.

einer bereits feststehenden Definition des Realen aus und bestimmt nach derselben deduktiv die Merkmale, welche unsere Bewufstseinsinhalte besitzen müssen, wenn sie als real charakterisiert sein wollen, oder aber man sucht induktiv die gemeinschaftlichen Merkmale derjenigen Vorstellungen auf, welche allgemein als real gelten, und bestimmt daraus das Wesen der Realität und des „Belief".

Nun ist der erste Weg offenbar derjenige, dem die genannten Psychologen gefolgt sind; der zweite Weg hingegen ist der, den James versucht hat einzuschlagen. Wie gezeigt wurde, leitete auch James seine Untersuchung dadurch ein, dafs er für den „Glauben" die Definition desselben als Realitätsbewufstsein durch die Gegenüberstellung des „blofsen" Vorstellens gewann. Sobald er jedoch die Bedingungen des Glaubens aufzusuchen anfing, fand er, dafs jedes vorgestellte Objekt eo ipso anerkannt wurde, wenn es anderen anerkannten Objekten nicht widerstritt. Unter widerstreitenden Objekten mufste aber irgendwie der Streit geschlichtet werden, und es wurde die Funktion des Glaubens darin gefunden, dafs derselbe die „Wahl" zwischen den vorgestellten Objekten traf. Die Zustimmung wurde also zur inneren Tätigkeit des Wählens. Das Problem gestaltete sich damit so, dafs James untersuchte, wie die Objekte, die der Geist will, wählt und anerkannt, beschaffen sind, und da festgestellt wurde, dafs um gewählt oder geglaubt zu werden, alle solche Objekte die Merkmale des praktischen Interesses und der Verknüpfung mit dem Ich haben müfsten, so war zugleich das Merkmal der Realität gefunden. Um zu bestimmen, woraus im einzelnen die Realität bestehe, brauchte dann nur festgestellt zu werden, welche Dinge die praktisch wertvollen und interessanten und deshalb die „geglaubten und anerkannten" seien. So kam James zu dem Ergebnis, dafs die Realität dies Verhältnis der Dinge zu dem wollenden, fühlenden Ich sei, und dafs nur das wollende, anerkennende Ich den Dingen diese Realität verleihen könne, da nur durch das Ich welches „will" und „zustimmt", dies Verhältnis, in dem das „Wirklichsein" ganz und gar aufgeht, zustande gebracht werden kann.

Es sind hier also zwei Faktoren logisch von einander abhängig. Erstens die psychische Grundtatsache (nach James) dafs, da der Geist verschieden über das gleiche denken kann, er in jedem Falle die Wahl hat, welcher Denkart er zustimmen soll, in dieser Wahl aber die Funktion des Glaubens bestehe; und zweitens die Meinung, dafs die Realität nichts anderes sei, als der Inbegriff der Dinge, die fähig sind, gewählt und anerkannt zu werden. Nicht nur kann also dieser zweite Satz als kon-

sequente Folgerung aus dem ersten betrachtet werden, sondern umgekehrt, kann die erste Tatsache, dafs ich im Glauben die Realität wähle, auch nicht mehr als eine Trübung und Fälschung dieser Realität betrachtet werden, da die Anerkennung das logisch Primäre ist.

Natürlich soll hier nicht behauptet werden, dafs eine solche Theorie auch der Anklage des Subjektivismus und des Skeptizismus standhalten könne; es soll nur behauptet werden, dafs die Kritik nicht zutrifft, die den Subjektivismus nur darauf gegründet glaubt, dafs die Vorstellung, um für wahr gehalten zu werden, oder geglaubt zu werden, mit einer Realität als übereinstimmend empfunden werden mufs, und dafs deshalb die freie Wahl im Glauben nichts als Selbsttäuschung sein könne.

Dafs im Gegenteil der so interpretierte Standpunkt von James (wie er ihn explizite zu gestalten versuchte) ein noch vollständigerer Subjektivismus ist, als derjenige, den Miller in seiner Lehre gesehen hat, wird am besten dargetan, wenn wir ihn mit einem Standpunkt vergleichen, welcher dem Wortlaut nach in vielen und der Sache nach in einigen Punkten mit dem seinen eine auffallende Ähnlichkeit hat. Ich meine den erkenntnistheoretischen Standpunkt Rickerts.[1])

Rickert, der von anderen Gesichtspunkten ausgeht, und im Interesse logischer, methodologischer und erkenntnistheoretischer Probleme die Urteilstätigkeit untersucht, sieht in dieser Tätigkeit auch ein praktisches oder Willensmoment, weil es sich dabei um ein Verhalten gegenüber gewissen Alternativen handelt, sowie um die Stellungnahme gegenüber einem Wahrheitswert. Weil diese Beurteilung hinsichtlich der Wahrheit in jedem Urteil schon implizite enthalten ist, der Begriff Realität aber nur als ein Urteilsprädikat Sinn haben kann, so ist allerdings auch hier der Urteilsakt des Anerkennens das logisch Primäre. Also auch in Rickerts Theorie ist die Realität nicht ein gegebenes Sein, womit die wahren Urteile übereinstimmen, sondern der Begriff des Seins wird erst durch das Urteilen gewonnen; die Wirklichkeit ist der Inbegriff der wahren Urteile.

Was aber die beiden Theorien durch eine Kluft trennt, ist die Tatsache, dafs bei Rickert sich eine erkenntnistheoretische Begründung der Objektivität seines Standpunktes findet, aus der die oben angeführten Punkte nur des Vergleiches halber herausgerissen wurden, und die jetzt in einer sehr knappen Andeutung

---

[1]) Ausgeführt in seinen Werken „Der Gegenstand der Erkenntnis" (Freiburg 1892) und „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" (Tübingen und Leipzig 1896—1902). Vgl. besondere Kap. V.

dieser Begründung, wieder an ihren richtigen Platz zu stehen kommen. Die Darstellung soll natürlich nur dazu dienen, die Notwendigkeit der erkenntnistheoretischen Begründung eines solchen Standpunktes hervorzuheben und zu Tage treten zu lassen, wie James auf der anderen Seite durch die Vernachlässigung aller derartigen Begründung seiner Lehre im unmöglichsten Subjektivismus stecken bleibt.

Den oben angedeuteten Standpunkt des „Subjektivismus" gewinnt Rickert durch die Verwerfung des erkenntnistheoretischen Standpunktes, welcher das Erkennen für das Abbilden oder Repräsentieren eines vom Bewufstsein unabhängigen Seins hält, und zwar auf Grund der Einsicht, dafs die Übereinstimmung der Erkenntnis mit einer solchen aufserhalb der Erfahrung liegenden Wirklichkeit niemals erkannt werden, dafs mit anderen Worten das Denken niemals ein solches Sein erfassen könne. Wir haben also ein vom Subjekt im Urteilen anerkanntes System von Kenntnissen, die aber nicht in dem Sinne allgemeingültig sind, dafs sie eine vorhandene, absolute Welt der Wirklichkeit abbilden. Wie kann dennoch ihre Allgemeingültigkeit erwiesen werden? Was bedeutet unter diesen Umständen die Objektivität des im Urteil Anerkannten oder Gewählten?

Der Nachweis der Objektivität geschieht durch die Aufzeigung der in der Natur der Urteilstätigkeit enthaltenen Voraussetzungen. Im Urteilen verhalte ich mich praktisch; ich bejahe oder verneine, das heifst, ich nehme Stellung. Dies setzt aber voraus, dafs ich mich einem Werte gegenüber befinde, welchen ich als Wert anerkenne. Nur wenn ich die Wahrheit als einen Wert darstellend anerkenne und sie deshalb „will", werde ich mich zu einer Wahl bereit finden, werde ich also urteilen können. Es ist dieses freiwillige sich einem anerkannten Werte Unterordnen (das Wollen eines Wertes um seiner selbst willen), das uns im Urteilen als Richtschnur dient. So wird das „Wählen" im Urteilen aus einem willkürlichen oder bestimmungslosen Wählen zu einem von dem Pflichtbewufstsein dem Sollen gegenüber geleiteten Wählen.

Dafs dieses Sollen imstande ist, die Funktion des als unmöglich verworfenen Seins zu erfüllen, d. h. der Erkenntnis Objektivität zu verleihen, beruht darauf, dafs es sich auf den absoluten und überindividuellen Wahrheitswert (denn dies ist er seiner Natur nach) bezieht, also selbst ein überindividuelles und transzendentes Sollen ist und von jedem als solches anerkannt sein mufs, der überhaupt urteilt. Gerade weil der Wille, der den Wahrheitswert anerkennt und im Urteilen sich

ihm als ein „Gesolltes“ unterordnet, zu jeder Urteilstätigkeit die logische Voraussetzung bildet, kann die absolute Geltung dieses Sollens nicht bestritten werden. Zum zweiten ist dadurch die logische Priorität des Sollens vor dem Sein dargetan, da „Sein“ nur bedeuten kann „ein als seiend Beurteiltes“, in der Beurteilung selbst aber schon die Anerkennung eines absoluten Wertes und die Unterordnung unter das pflichtmäſsige Sollen eingeschlossen ist.

Es ist also das „Sollen“, welchem das Individuum in seinen Urteilen folgt, und welches den inviduellen Urteilen Objektivität und Wahrheit verleiht, indem nun diejenigen Urteile wahr und objektiv gültig sind, die sein „sollen“, und die Realität diejenige „Ordnung“ der Welt ist, die von den „wahren“, d. h. gesollten Urteilen bejaht wird.

Schon aus diesem Umriſs der Rickertschen Ansicht ergibt sich, wie notwendig ein Standpunkt, der im Erkennen nicht von einer gegebenen bestimmten Realität ausgehen will, einer Begründung bedarf, und durch einen Vergleich der Jamesschen Theorie mit dieser, wird es wohl von selbst einleuchten, daſs keine Ansätze einer solchen erkenntnistheoretischen Begründung bei James vorhanden sind, und die Urteilstheorie deshalb, mit ihren individuellen Urteilen durch individuelle praktische Interessen gelenkt, nur eine Welt rein individueller Realitäten zustande bringt, also ganz und gar im Subjektivismus und im Relativismus beharren muſs.

Indes möchte ich diesen Punkt verlassen, weil zur Genüge dargetan ist, daſs wenn auch diese Theorie von James sich als ein konsequenter Standpunkt erweisen sollte, nichts für seine Objektivität dabei gewonnen wäre. Da ferner dargetan werden soll, daſs dies nicht der Fall ist, die Jamessche Lehre vielmehr ganz, wie die schon besprochenen Theorien, sich auf einen naiv dualistischen Standpunkt stellen, ja sogar von einer ganz bestimmten Definition der Realität ausgehen muſs und tatsächlich ausgeht, so ist die Kritik dieser nur inkonsequent von ihm formulierten Theorie nicht so wesentlich, daſs sie noch eingehender durchgeführt werden müſste.

§ 17. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Jamesschen Urteilslehre.

Ich wende mich jetzt der Begründung der obigen Behauptungen zu und werde zu diesem Zweck eine Analyse der Urteilslehre von James vornehmen.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daſs James seine

Definition des „Glaubens“ dadurch gewinnt, dafs er das „blofse“ Vorstellen demselben entgegenstellt und findet, dafs es sich im ersten Fall nicht nur um das Auffassen eines Objekts handelt, sondern dafs ihm auch aufserdem noch Realität zugeschrieben werden soll. James kann aber den Glauben, — die Realitätserkenntnis, — deshalb auch mit dem Urteilen oder Fürwahrhalten identifizieren, weil er meint, dafs das Urteilen lediglich in einem Fürrealhalten des theoretischen — oder des Urteilsobjektes bestehe. Fürwahrhalten eines „Urteilsobjekts“ oder Vorstellungskomplexes ist somit nichts anderes, als daran glauben, dafs dies Objekt oder diese Vorstellungsgruppe auch in der Wirklichkeit existiere.

Obgleich diese Erklärung schon voraussetzt, dafs der Glaube und das Urteilen sich auf eine Wirklichkeit beziehen, die im Gegensatz zu der „blofsen“ Vorstellung steht, so ist vielleicht damit noch nicht die Natur dieser Wirklichkeit so definitiv festgestellt, dafs sie nicht später noch näher definierbar oder gar modifizierbar wäre.

Wie gesagt kommt dann James durch die „historische“ Betrachtung der Entstehung des Glaubens und Fürwahrhaltens zur Einsicht, dafs jedes Objekt ohne weiteres schon dadurch, dafs es vorgestellt wird, auch geglaubt und anerkannt werde; da nun aber „Glaube“ soviel wie Realitätsbewufstsein ist, so mufs zugleich zugegeben werden, dafs jedes vorgestellte Objekt Realität besitzt. Nun würde diese Tatsache jeden Unterschied zwischen Realität und Unrealität aufheben und dem Begriff der Realität deshalb überhaupt allen Sinn rauben. Daher mufs James also, um die Verneinung und den Zweifel und so die „Realität“ begrifflich möglich zu machen, doch diese Behauptung wieder einschränken. Dies tut er, indem er hinzufügt, dafs nicht alle, sondern dafs nur die nichtwidersprochenen Vorstellungen geglaubt werden: Die Verwerfung ist somit dadurch ermöglicht, dafs ein Objekt einem andern widerspricht.

Wie es möglich sei, dafs Vorstellungen resp. Vorstellungskomplexe (Urteilsobjekte) sich gegenseitig widersprechen oder widerstreiten können, das versuchte James an dem Beispiel des geflügelten Pferdes verständlich zu machen. Das geflügelte Pferd als Traumpferd („blofse Vorstellung oder Phantasma“) kann geglaubt werden, weil ihm nichts widerspricht; das geflügelte Pferd als in der Aufsenwelt vorkommend wird nicht geglaubt, weil dadurch das geflügelte Pferd mit den Pferden in der Aufsenwelt, von welchen bekannt ist, dafs sie Flügel nicht haben können, identifiziert wird. Dies soll hindeuten auf die psychologische Grundtatsache, dafs wir auf verschiedene Art

über das gleiche denken können. Um dann unter diesen verschiedenen sich widerstrebenden Vorstellungen den Streit zu schlichten, wird dem Glauben die Funktion des Wählens unter denselben zugeschrieben, wie schon gezeigt wurde, und dadurch ein prinzipiell neuer Begriff der Realität eingeführt, indem die reale Welt jetzt zu der durch das wollende, wählende Ego anerkannten Welt geworden ist.

Nun liefsen sich in dieser Entwickelung der Entstehung des Fürrealhaltens und der Realität wohl mehr logische Inkonsequenzen nachweisen, als einheitlich behandelt werden können. Ich beschränke mich auf folgendes: Der aller vorhandenen Unklarheit und Verwirrung zu Grunde liegende Fehler ist die Tatsache, dafs in diesem Prozefs, der zum Begriff der Realität als das vom Ich Gewollten führt, das eine Glied, nämlich die Möglichkeit des Widerspruchs zweier Objekte, nicht nur auf der Voraussetzung einer schon anerkannten Realität überhaupt, sondern auch auf der Voraussetzung einer ganz bestimmten Auffassung dieser Realität gegründet ist. Dafs dieser Tatbestand nicht leicht einzusehen ist, liegt daran, dafs eine recht verwirrende Zweideutigkeit im Gebrauch des Begriffs Glauben vorliegt. Vergegenwärtigen wir uns an James' Beispiel vom neugeborenen Kinde diese Sachlage.

Das Kind, welches als erste Erfahrung eine Kerze sieht, (die vom Standpunkt des Psychologen eine hallucinatorische Kerze ist) wird sie anerkennen, d. h. wird ihr Realität zuschreiben. Ex definitione bedeutet dies, dafs die Kerze, welcher Art auch ihre Realität sein mag, keine „blofse" Vorstellung (im Sinne eines Phantasma) ist. Die gesamte reale Welt besteht aber nun für das Kind inhaltlich nur aus der Kerze, und ihre Beschaffenheit kann nur durch die Beschaffenheit der Kerze bestimmt werden. James selbst gibt dies implizite zu, wenn er sagt: „das Kind würde die Kerze natürlich für real halten, denn sie ist das ganze Universum des Kindes".

Wenn dann aber später gesagt wird, dafs die Vorstellung der Kerze dadurch in sich widerspruchsvoll werde, dafs das Kind behaupte: „Die Kerze existiert in der Aufsenwelt", während sie vorher lediglich deshalb unbestritten blieb, weil sie nur als Traum- oder Illusions-Kerze anerkannt wurde, so ist klar, dafs folgendes über dieses Argument gesagt werden mufs: Wenn alle Vorstellungen nur deshalb verneint werden, weil sie mit andern, schon anerkannten Vorstellungen in Widerspruch geraten, so mufs hierfür offenbar das Gesetz gelten, dafs das chronologisch Primäre zum logisch Primären wird. Auch scheint James dies anzuerkennen, wenn er sagt, dafs das Kind die Kerze für real

hält, weil sie seine erste und ganze Erfahrung bilde. Ist dies aber der Fall, so folgt hieraus, dafs das Kind dazu gar nicht kommen kann, eine „reale Aufsenwelt“ anders zu verstehen als im Sinne einer räumlichen Gegebenheit, in welcher seine für real gehaltene Kerze (illusorische Kerze) sich befindet; also könnte es nie zu einem Gegensatz zwischen jenen Welten kommen. Ein Gegensatz dieser Welten bedeutet eben schon, dafs der Unterschied zwischen „blofser“ Vorstellung und Existenz extra mentem meam gemacht ist, denn die Kerze als „illusorisch“ anerkennen, setzt schon voraus, dafs sie hinsichtlich einer nicht-illusorischen, sondern aufser-psychischen Welt beurteilt worden ist. Das Kind kann aber weder diese Kerze, noch das geflügelte Pferd als unreal beurteilen, ohne zuerst eine „Aufsenwelt“, die dem „blofsen Vorstellen“ entgegengesetzt ist, als reale Welt zu setzen. Andernfalls könnte das Kind ganz konsequent sagen, „die hallucinatorische Kerze ist real“, denn eben dies ist nach James gleichbedeutend mit „ich erkenne die hallucinatorische Kerze an“. Paradox wird der Satz nur, wenn unter „real“ die Zugehörigkeit zur Welt extra mentem meam verstanden wird; nur so enthält er einen Widerspruch. Wenn das Kind also die Kerze als „blofse Vorstellung“ anerkennen mufs, um sie überhaupt in Widerspruch mit einer Kerze der Aufsenwelt bringen zu können, so mufste es, wie gezeigt wurde, diese Aufsenwelt schon als die reale Welt vorausgesetzt haben.

Dieser Tatbestand ist durch einen zweiten Gedankengang zu vergegenwärtigen. Die Kerze als blofse Vorstellung anerkennen, ist schon nach der Definition des Glaubens als Gegensatz zum „blofsen Vorstellen“ ein Widerspruch. Etwas als „blofse“ Vorstellung anerkennen, mufs nach James „verneinen“ heifsen. Verneinen aber kann man nur, wie uns gesagt wurde, wenn an etwas Widersprechendes schon geglaubt wird. Um eine hallucinatorische Kerze zu verneinen, mufs das Kind schon an die ihr entsprechende Kerze der Aufsenwelt glauben, d. h. sie für die reale Kerze halten. Nun könnten viele Stellen in James' Analyse des Prozesses selbst beigebracht werden, wo dies explizite gesagt wird; so z. B. die Stelle, wo erklärt wird, dafs nicht das Kind, wohl aber wir Psychologen die Kerze für unreal anerkennen, weil sie nicht die Kerze der von uns geglaubten realen Welt, nämlich der Aufsenwelt ist. Ferner wird weiter unten zugegeben, „nur wenn ich mich an meine Kenntnisse von der Aufsenwelt halte, wenn ich ihnen zustimme, wird den gegenwärtigen Vorstellungen (des geflügelten Pferdes u. s. w.) widersprochen. Das geflügelte Pferd hat seine eigene Art der Existenz (nämlich als Traumpferd), nur keine

Existenz in der bekannten räumlichen Welt". Ja in einer Fufsnote[1]) sagt James wörtlich: „In existentialen, sowie in attributiven Urteilen, liegt eine Synthese vor. Die Silbe „ex" im Worte Existenz, „da" im Worte Dasein, drückt es aus. „Die Kerze existiert" ist gleichbedeutend mit „die Kerze ist da drüben". Und „da drüben" bedeutet wirklichen Raum, Raum, der mit anderen wirklichen Dingen in Beziehung steht. Der Satz kommt der Behauptung gleich: „Die Kerze ist mit anderen realen Dingen im selben Raum."

Dies scheint an Klarheit nichts zu wünschen übrig zu lassen, würde nicht im nächsten Satz weiter behauptet, dafs diese anderen realen Dinge real sind, weil sie in praktischer Beziehung zum Ich stehen, ganz im Sinne der schon kritisierten Lehre. So wird der ganze Prozefs wieder inkonsequenterweise, wie dargetan wurde, umgekehrt.

Die Erklärung dieser Unklarheit ist, wie gesagt, die, dafs eine Begriffszweideutigkeit im Gebrauche des Wortes Glauben vorliegt. Es wird zuerst das Anerkennen als ein Anerkennen der Realität des Objekts selbst definiert, und es wird dann stillschweigend angenommen, dafs das Anerkennen zugleich das Anerkennen einer Vorstellung als Vorstellung sein könne. Unter der anzuerkennenden Vorstellung als Vorstellung mufs aber eine Vorstellung als blofse Vorstellung, d. h. als Phantasma verstanden werden, denn von der Anerkennung einer Vorstellung im Sinne von einem Bewufstseinsinhalt überhaupt zu sprechen, hat keinen Sinn, da etwas, das im Bewufstsein erscheint, selbstverständlich da ist, und gar nicht verneint oder bezweifelt werden kann.[2]) Die Anerkennung eines vorgestellten Objekts als „blofse" Vorstellung ist aber, wie gezeigt wurde, der Definition nach ein begriffliches Paradoxon, und doch hing die

---

[1]) Psychology II. S. 290.

[2]) Ich kann deshalb mit Cornelius nicht übereinstimmen, wenn er in einer sonst sehr scharfsinnigen Polemik gegen James (Existentialurteile S. 75 f.) den Irrtum der Jamesschen Urteilslehre darin findet, dafs James nicht eingesehen habe, dafs „eine Vorstellung als solche stets nur anerkannt, niemals geleugnet werden kann . . . dafs also niemals ein besonderes Gefühl des belief hinzutreten kann, um die Vorstellung noch besonders anzuerkennen, da sie vielmehr eo ipso, sobald sie überhaupt vorgestellt wird, auch anerkannt ist." (S. 77.) James denkt nicht daran, eine so selbstverständliche Tatsache zu leugnen, und versteht unter belief, wie er es ja selbst definiert, den Glauben an die Realität des vorgestellten Objekts. Die Frage ist nur die, was er unter Realität verstehen mufs. Wenn James dann von der Anerkennung und der Realität der Vorstellung als Vorstellung spricht, so meint er und mufs er meinen: Die Vorstellung als blofse Vorstellung, als Phantasma im Gegensatz zur Vorstellung, welcher ein reales Objekt entspricht.

Möglichkeit des Widerspruchs zweier Objekte und der später durch den Glauben vollzogenen Wahl davon ab, dafs es möglich sei, Objekte zugleich als extra mentem meam und als blofse Phantasmen anzuerkennen.

Wir brauchten uns nur klar zu machen, dafs das Anerkennen eines Urteilsobjekts als „Phantasma" vielmehr der Definition nach eine Verneinung des Objekts wäre und deshalb lediglich durch vorhergegangene Bejahung eines widersprechenden Objekts zustande kommen könnte, um auch sofort einzusehen, dafs die Bejahung der Realität der Aufsenwelt schon in der Verneinung der Realität der blofsen Vorstellung enthalten sei.

Glauben ist eben Glauben an eine Wirklichkeit extra mentem meam, und nur durch die Voraussetzung einer solchen realen Aussenwelt, welche zu erkennen die Funktion des Glaubens ist, kann James konsequenterweise den Prozefs entwickeln, der ihn dann zur Identifikation des Glaubens mit dem „Wählen" führt. Dafs dabei aber der Ausdruck „Wahl" ein ziemlich metaphorischer ist, liegt auf der Hand. Das Objekt kann nicht anders beurteilt werden, als danach, ob es zu der realen Welt gehört, was an gewissen Merkmalen wahrgenommen wird, und es entsteht demnach ein Zwang in der durch das Urteil zum Ausdruck gebrachten Entscheidung, welcher dem Worte „Wahl", wie James es gebraucht, prinzipiell widerspricht.

Welche Merkmale es sind, an denen die Realität erkannt wird, ob an einem allgemeinen „Zwang", den sie dem Geist auferlegt, ob an der Fähigkeit, den Willen und die Aufmerksamkeit zu beherrschen, oder, wie James meint, an der Fähigkeit, der Objekte, das Interesse zu erregen und in intime Association mit dem wollenden, fühlenden Selbst zu bringen, dies ist eine reine sachliche Frage. Prinzipiell ist gegen James' Auffassung, als ob die objektive Realität daran erkannt werde, dafs sie interessierend und gefühlerregend wirkt und als intim verknüpft mit dem eigenen Leben empfunden wird, nichts einzuwenden, solange nicht dadurch der Schein entsteht, als ob durch die Erkenntnis die Realität selbst erzeugt werde. Die Realität ist das vom psychischen Bewufstseinszustand des psycho-physischen Individuums Unabhängige, welches durch diese Merkmale zwar erkannt, nicht aber erzeugt wird.

Das Wesentliche hierbei ist die Einsicht, dafs, wenn die Sache sich so verhält, in der Urteilslehre von James ebensowenig, wie in den besprochenen verwandten Lehrern, die willkürliche Wahl im Urteilen einen Platz findet.

Wenn die Erkenntnis eine Beziehung zwischen den Vorstellungen in mente mea und den Dingen extra mentem meam

bedeutet, und diese Dinge der Aufsenwelt unabhängig von dem Urteilenden existieren, so kann ein „Glauben wollen" oder ein nach Wunsch Urteilen allerdings nichts anders sein, als ein Sichselbsttäuschen wollen; und dieser Wille zur Selbsttäuschung ist etwas dem Willen zur Wahrheit prinzipiell Entgegengesetztes. Dafs es möglich ist, nach Wunsch zu urteilen, mag einstweilen unbestritten bleiben, dafs der freie Glaube aber keine Erkenntnis der unabhängigen objektiven Aufsenwelt ist, steht fest.

Nun ist dieser Standtpunkt des naiven Dualismus ein für die Psychologie, wie schon gesagt wurde, unentbehrlicher Standpunkt. Die Psychologie hat es mit dem individuellen Bewufstsein zu tun, und zwar mit dem individuellen Bewufstsein, das von andern Individuen und von der „Aufsenwelt" gesondert gedacht wird. Dies schliefst aber ein, dafs der Bewufstseinsinhalt schon als ein psychischer, im Gegensatz zu einem physischen Inhalt gedacht wird und sich auf physische Objekte irgendwie bezieht. So gestaltet sich die psychologische Erkenntnisfrage zu einem ganz speziellen Problem: Wie macht sich das Individuum durch seine psychischen Prozesse ein Bild der von dem Individuum unabhängigen räumlich zeitlichen Welt?

Dafs diese Frage mit dem erkenntnistheoretischen Problem der Objektivität aller Bewufstseinsinhalte, wozu die Aufsenwelt und andere Individuen und das bewufste Individuum selbst, so weit es sich selbst zum Bewufstseinsinhalt haben kann, gerechnet werden müssen, gewöhnlich verwechselt wird, führt dann zu jener aufserordentlichen Verwirrung, die in der Behandlung der Probleme der Erkenntnis zu konstatieren ist.

§ 18. Die Bedeutung dieser Sachlage für James' Lösung des Problems der Überwindung des Intellektualismus.

Diese Erörterung hat nun den Ausweg aus dem Dilemma, vor dem wir uns am Schlusse des vorigen Kapitels befanden, verschlossen. Es wurde dort gezeigt, wie die Rechtfertigung des religiösen Glaubens auf Grund der Behauptung, dafs alle Erkenntnis im Grunde genommen Glaube sei, zu einem Dilemma führte. Entweder nämlich hob die Identifikation des Erkennens mit dem freien Glauben, der zur Verwirklichung der religiösen Hypothese erforderlich war, den Erkenntnisbegriff selbst auf, oder es gelang nicht, den Zwiespalt zwischen dem religiösen Glauben und der Erkenntnis zu beseitigen und für den Glauben ein Gewifsheitsprinzip zu finden. Diese Beweisführung hatte allerdings zur Voraussetzung, dafs James unter dem Glauben, in welchem

er die Urteilstätigkeit sah, eine Realitätserkenntnis und ein Fürwahrhalten verstand; denn nur so konnte ein Gegensatz zwischen diesem Glauben und dem freien, nach Wunsch Glaubenwollen der Religion konstatiert werden.

Dafs es sich in James' Urteilstheorie wirklich so verhält, ist jetzt dargetan, und damit ist bewiesen: die Rechtfertigung der religiösen Hypothese durch den Nachweis, dafs sie mittels freien Glaubens verwirklicht werden könnte, und wir frei „glauben" dürfen, weil alle Erkenntnis „Glaube" ist, wurde auf Kosten des Erkenntnisbegriffs selbst durchgeführt; d. h. die ganze Unternehmung vernichtete sich selbst, denn indem sie beweisen wollte, dafs „Glaube" gültige Erkenntnis sei, mufste sie den Begriff der gültigen Erkenntnis negieren.

§ 19. Positive Bewertung der Urteilsfreiheit als Grundlage des religiösen Glaubens und Zusammenfassung.

Es ist also gezeigt worden, dafs, wenn unter Urteilen ein Erkennen verstanden wird, wir nicht imstande sind, frei zu urteilen, sondern dafs, wenn wir uns entscheiden, etwas „frei" zu glauben, wir uns für eine Selbsttäuschung entscheiden. Glaube, der die Realität nicht zum Objekt hat, ist Täuschung; Glaube, der sich dessen bewufst ist, ist Selbsttäuschung. Mit Millers Worten: Der Wille zum Glauben ist der Wille zum Selbsttäuschen.

Nun ist in der Gleichsetzung der Begriffe „freier Glaube" und Glaubenwollen[1]) schon implizite seitens James' ein Zugeständnis enthalten, nämlich dies, dafs die Identifikation von Wille und Glaube nicht hat durchgeführt werden können. Denn was für einen Sinn hätte sonst der Ausdruck „der Wille zum Glauben"? Es wäre ja vollkommen tautologisch wie der Ausdruck „Wille zum Wollen", oder „Glaube daran, dafs du glaubst."

Und wirklich ist auch in der vorausgegangenen Beweisführung für die Unmöglichkeit, den Glauben als Wahl aufzufassen, implizite der Beweis für die Inkonsequenz der Identifikation von Wille und Glaube enthalten. Denn nur dadurch, dafs das Urteilen als ein „Wählen" aufgefafst wurde, worin das Ich sich und seine Interessen frei ausdrückte, wurde die Identifikation des Glaubens mit dem Willen gefolgert, der ja seinem Wesen nach auch ein „Wählen" sein sollte. Auf den Begriff

[1]) Diese Identifikation ist von James nicht nur im Essay „The Will to Belief", wie schon der Titel andeutet, stillschweigend vollzogen worden; sie findet sich auch immer wieder in der Psychology.

der „Wahl", welche die Aufmerksamkeit vollzieht, wurden dann Wille und Glaube zurückgeführt: da wir aber jetzt sehen, dafs der „Glaube" nach James' eigenen Voraussetzungen kein „Wählen" der Realität, sondern ein Anerkennen oder Erkennen dieser Realität sein mufs, der Wille hingegen, wie dargestellt wurde, nicht anders zu verstehen ist, denn als ein Wählen der zu verwirklichenden (oder gewollten) Dinge, so ist diese Identifikation prinzipiell nicht mehr durchzuführen. Im Gegenteil, wir sehen, dafs wir James wirklich so verstehen müssen, dafs sein Standpunkt in einem unversöhnbaren Widerspruch zu seiner Willenstheorie steht,[1]) und wir müssen jetzt als den Ausdruck seiner eigentlichen Ansicht jene Ausführung betrachten, die am Ende des Kapitels „The Perception of Reality" steht.[2]) Hier wird der Unterschied zwischen Glauben und Willen in der Weise definiert, dafs der Glaube es mit Dingen zu tun habe, die von unserem Urteil gar nicht beeinflufst werden, und sich nicht ändern, ob auch unsere Meinungen über sie sich ändern oder nicht, während die Objekte, auf welche die Willenstätigkeit sich richtete, von dem Denken einerseits und den Handlungen des Wollenden andererseits abhingen. Dafs der „Glaube" innerlich empfunden werden mag, wie die Zustimmung des Willens innerlich empfunden wird, mag unbestritten bleiben; dafs dies gegenüber dem Gegensatz der beiden psychischen Phänomene von geringer Bedeutung ist, leuchtet ein.

Daraus folgt aber, dafs wir nunmehr die der soeben angeführten Ansicht widersprechende Lehre verwerfen müssen, da jene Ansicht sich nun doch gemäfs unserer Kritik als die einzig konsequente Folgerung aus James' Prämissen erweist. Die widersprechende Lehre sagt nämlich, dafs der Glaube sich nur immer analog dem Willen auf Vorstellungen beziehen könne, weil er identisch mit diesem Willen sei, dafs er also eine reine innere Tätigkeit sei, die auf innere Erscheinungen sich richtet. Genauer heifst dies, dafs der Glaube, wie auch der Wille, ganz in der Aufmerksamkeit auf eine Vorstellung aufgehe, sowie darin, deren Gegenwärtigkeit vor dem Bewufstsein anzuerkennen.

Jetzt kann offenbar aber das Wesen des Glaubens nicht mehr in einer Anerkennung einer V o r s t e l l u n g gefunden werden, denn der Glaube ist als innere Zustimmung zu einer von der Vorstellung unabhängigen Realität definiert worden. Der freie „Glaube" löst sich also in einen Willen zum Glauben auf.

---

[1]) In der Interpretation wurden die beiden sich widersprechenden Lehren einander entgegengestellt.

[2]) Siehe auch unsere Darstellung oben S. 72.

Logisch ist nun dieser Wille zum Glauben, wie auseinandergesetzt wurde, ein Wille zur Selbsttäuschung. Wie aber ist er psychologisch zu verstehen; wie ist er zu erzeugen, und ist er überhaupt tatsächlich möglich? Was haben wir uns darunter zu denken, wenn uns gesagt wird: „Wähle frei, eine Tatsache zu glauben, an der du zweifeln kannst, oder die noch nicht existiert, denn dadurch nur wirst du zum Handeln inspiriert, und erst dein Handeln wird die Tatsache verwirklichen oder sie zum Vorschein kommen lassen?“[1]) Offenbar mufs dieser Glaube, wenn er auch mit der Erkenntnis weiter nichts gemein hat, doch ein Gefühl der Überzeugung von der Realität des Objekts sein, welches gerade den Voraussetzungen nach nicht vorhanden ist. Wie soll der Mensch durch den Willen diesen Glauben, dieses subjektive Gefühl zustande bringen?

Zwei Methoden zur Gewinnung desselben sind in James' Lehre denkbar. Die erste Methode wird von Miller in seiner schon genannten Schrift folgendermafsen beschrieben, indem der Geist als mit sich selbst eine Unterredung führend gedacht wird: „Die Realität dieses Dinges erscheint mir dem Verstande nach als zweifelhaft; jedoch werde ich meinen Geist einer solchen Behandlung unterwerfen; ihn nämlich so verlocken und bestricken, dadurch dafs ich nur dieses eine Ding seinem Glauben vorführe und alle weitere Alternative ihm fernhalte; ihn dermafsen hypnotisieren, dadurch, dafs ich das Auge auf jenes eine leuchtende Objekt fixiere, dafs ich mich bald im friedlichen Besitz eines vollkommenen Glaubens befinden werde.“[2])

Diese Methode hat aber zur Grundlage erstens die Theorie, dafs der Wille nichts anderes sei, als ein willkürliches Aufmerken, und dafs er die Kraft habe, den Vorstellungsverlauf vollkommen zu beherrschen; zweitens, dafs eine Vorstellung, welche nur erst einmal die Aufmerksamkeit beherrscht, dadurch schon geglaubt werde.

Es ist klar, dafs diejenigen Psychologen, die mit dem zweiten Satz nicht übereinstimmen, sondern meinen, dafs eine Vorstellung nicht nur erscheinen müsse, um für real gehalten zu werden, sondern vielmehr in einer besonderen Weise erscheinen müsse, sei es nun als Schranke dem Willen gegenüber, als untrennbare Assoziation, oder als „unwillkürliche Vorstellung“ —: diese Psychologen müssen, da sie den zweiten

[1]) Hier sind die beiden Auffassungen vom Glauben als Faktor erstens in der Verwirklichung und zweitens in der Erkenntnis einer Tatsache berücksichtigt; obgleich die erste Auffassung, die gezeigt wurde, als die eigentliche betrachtet werden mufs.

[2]) Vgl. James, Psychology II. S. 572, 573.

Satz nicht annehmen, auch die Möglichkeit, den Glauben auf diese Weise zu erzeugen, leugnen.

Unsere Frage ist nun: Hat es sich erwiesen, dafs James selbst konsequenterweise an diesen Sätzen festhalten kann?

Was den ersten Satz anbetrifft, so wissen wir, dafs James zwar dem Willen, — der willkürlich angestrengten Aufmerksamkeit — die Kraft zuschreibt, den Wettstreit der Vorstellungen und seinen normalen Verlauf durch Parteinehmung zu ändern, dafs der Wille sich nach seiner Meinung auf eine Vorstellung lenken und sie bekräftigen könne. Dafs der Wille aber stark genug sein soll, um in jedem Falle Sieger zu bleiben, das bedeutet, dafs er soviel Kraft aufwenden könne, wie er will, oder dafs er, in James' Sinn, ein „freier“ Wille ist. Wenn wir uns den analogen Fall zur religiösen Hypothese, den des Entschlusses zum Sprung am Bergabhange vergegenwärtigen, so tut er sich dar als ein Fall, in welchem man, ohne diese absolut unbegrenzte Freiheit des Willens vorauszusetzen, wohl schwerlich geneigt sein würde, dem Willen einen vollkommenen Erfolg zuzumuten. Denn stehe ich am Rande des Abgrundes, habe ich, um das Leben zu retten, einen schweren Sprung zu tun, den ich nur tun kann, wenn ich an meine Kraft, ihn zu tun, glaube, und ist mir zugleich der ebenso starke Zweifel an meine Kraft, ihn zu machen, ebenfalls im Bewufstsein, so scheint es allerdings eines unbeschränkt freien Willens zu bedürfen, um den Gedanken an die Unkraft zu vernichten, da doch diese Unkraft in ihren praktischen Folgen den Tod bedeutet. Die Frage nach James' Berechtigung zur Annahme eines solchen freien Willens, ist jedoch noch nicht aufgeworfen worden. Lassen wir deshalb auch die Entscheidung an dieser Stelle auf sich beruhen. Angesichts der Tatsache, dafs der zweite Satz von James jedenfalls nicht aufrecht erhalten werden kann, braucht diese Erörterung auch nicht als entgültiger Beweis der Hinfälligkeit dieser Methode angesehen zu werden.

Der zweite Satz, dafs eine Vorstellung schon deshalb geglaubt werde, weil sie die Aufmerksamkeit beansprucht, kann, auch wenn es sich so verhielte, im Falle des religiösen Glaubens doch keine Anwendung finden. Denn willkürlich aufmerken auf ein und dasselbe Objekt, wie James selbst sagt, kann man nur einige Sekunden lang hintereinander.[1]) Nach dieser Periode drängen sich die anderen verknüpften Vorstellungen in die Aufmerksamkeit. Wenn dann nicht angenommen werden darf, dafs sofort innerhalb dieser wenigen Sekunden auf die gewollte Vor-

[1]) Psychology, I. S. 420. II. S. 568.

stellung hin gehandelt wird, so hat die Willensanstrengung keine Bedeutung für das Handeln. Wie aber kann dergleichen im Falle der religiösen Hypothese überhaupt einen Sinn haben? Hier könnte ich zwar die Aufmerksamkeit auf die Idee der göttlichen Weltordnung lenken, aber da der Glaube an diese nur vorhanden wäre, solange die entsprechend entgegengesetzte Vorstellung, dafs diese Weltordnung nicht real sei, verdrängt ist, so würde, sobald ich mich nicht mehr anstrengte, daran zu denken, jene entgegengesetzte Vorstellung wieder zu ihrem Rechte kommen, und ich könnte mich nicht mehr täuschen. Da ich aber immerfort diesen Glauben als Ansporn zum sittlichen Handeln nötig habe, so ist mit einem periodisch wiederkehrenden Glauben nichts geholfen.

Durch die Methode der angestrengten Aufmerksamkeit ist somit ein Entschlufs, etwas ein für allemal zu glauben, prinzipiell ausgeschlossen, weil die Aufmerksamkeit eine Vorstellung nur vorübergehend festhalten kann.

Tatsächlich konnte James aber gar nicht an diesen zweiten Satz, dafs ich alles glaube, was meine Aufmerksamkeit beansprucht, festhalten, sondern, wie wir wissen, mufste er diesen Satz einschränken, so dafs nur dasjenige, was unwidersprochen bleibt, geglaubt werden kann. Wenn ich mir vornehme, meine ganze Aufmerksamkeit der Vorstellung eines blauen Baumes zu schenken, so würde ich mich von der Wirklichkeit dieses Baumes zwar dann überzeugen, wenn nicht schon eine Auffassung der Wirklichkeit als einer Aufsenwelt mir im Bewufstsein wäre, in welcher keine blauen Bäume wachsen. Diese Aufsenwelt jedoch hindert mich daran, an den blauen Baum zu glauben, wenn ich auch noch so angestrengt an ihn denke. — Die einzig denkbare Möglichkeit wäre die, dafs der blaue Baum die absolut einzige Vorstellung im Bewufstsein auf lange Zeit wäre, was ja unsinnig ist; und zudem müfste, im Fall des religiösen Glaubens die Aufmerksamkeit sogar ewig auf die göttliche Weltordnung gerichtet bleiben.

Es mufste dieser ziemlich selbstverständliche Einwand so stark betont werden, weil die einzige andere Methode, obgleich sie in einem gewissen Sinne erheblich verständlicher ist, doch wieder andererseits noch paradoxer sich gestaltet.

Es ist dies die Methode, die in unserer Interpretation als die der Rechtfertigung des religiösen Glaubens auf Grund der Tatsache, dafs er ein frei angenommener, sich selbst verwirklichender Glaube sei, direkt widersprechende Methode dargetan wurde; die Methode nämlich, die sagt „Handle kaltblütig, so als ob du glaubtest; dann wird sich die Tatsache, die dein

Handeln erzeugt, so intim mit deinem Leben verflechten, dafs sie nach und nach zur Wirklichkeit wird."[1])

Dafs dies möglich ist, wird niemand bestreiten, und es mufs diese Methode deshalb wohl auch als die einzig mögliche zur Erzeugung des religiösen Glaubens angesehen werden. Wir kommen hierdurch zur Einsicht in die totale Paradoxie und den Widersinn der versuchten Rechtfertigung des religiösen Glaubens.

Auf der einen Seite wird gesagt: „Du darfst religiös glauben, weil die religiöse Weltordnung eine Tatsache oder ein Tatbestand ist, zu dessen Verwirklichung dein Glaube selbst als ein notwendiger Faktor erscheint, da erst durch den Glauben an Gott du ermutigt wirst, die moralische Weltordnung (die ihn verbürgt), zu realisieren." Ohne Glauben geht es also nicht, darin gerade liegt die Notwendigkeit des Glaubens und seine Berechtigung, indem er ja dadurch, dafs er die göttliche Weltordnung real macht, sich als wahr erwies.

Das andremal wird gesagt: Ohne weiteres an etwas Nichtwirkliches oder Bezweifelbares glauben kannst du nicht; handle also, als ob du glaubtest; dadurch wirst du die Weltordnung verwirklichen, und dann kannst du glauben.

Eine Zusammenfassung des Gesagten ist jetzt am Platze. Es ist dargetan worden, dafs die Urteilslehre als Grundlage zur Rechtfertigung des religiösen Glaubens ihren Zweck verfehlt. Erstens insofern auf Grund der Urteilslehre der religiöse Glaube und das Erkennen nicht vereint wurden, da der frei angenommene „Glaube" der Religion sich als ein vom „Glauben", der das Wesen der Erkenntnis ausmacht, prinzipiell verschiedenes Verhalten ergab. Dies hatte seinen Grund, wie gezeigt wurde, in der eigentümlichen Auffassung der Freiheit bei James, wonach das freie Urteilen, obgleich es eine praktische Wahl sein soll und deshalb der Bestimmungsgründe bedarf, nicht durch die Wahrnehmung der Wahrheit oder der Realität bestimmt sein kann. Wenn also das Urteilen, der Glaube selbst, und die darin getroffene Wahl nicht eine objektive Realität erzeugen und bestimmen, sondern Erkenntnis einer von ihnen unabhängigen Realität sind, so sind die freie Wahl und der freie Glaube begrifflich keine Erkenntnisse, sondern Selbsttäuschungen.

Zweitens verfehlt die Urteilsfreiheit als Grundlage ihren Zweck, weil sie jetzt nicht mehr als identisch mit freiem Willen gelten kann, sondern betrachtet werden mufs als ein Gefühl der Überzeugung, das durch den freien Willen nach

---

[1]) James, Psychology II. S. 321. Vgl. oben S. 73 f.

Wunsch zu erzeugen oder zu vernichten ist. Dafs die einzig mögliche Methode, diese Art „Glaube“ hervorzurufen, darin besteht, dafs das Gewünschte als „Realität“ betrachtet und alsdann danach gehandelt wird, ist dargetan.

Da aber die Berechtigung dieses Willens zum Glauben auf der Annahme beruhte, dafs der Glaube an die religiöse Hypothese zur Verwirklichung der moralischen Weltordnung ein notwendiger Faktor sei, so kann dieser Glaube, wenn er nur dadurch erzeugt werden kann, dafs wir die moralische Weltordnung verwirklichen, überhaupt nicht erzeugt werden, denn dazu ist er selbst schon Voraussetzung. Er bildet also auch hier keine Grundlage für die Rechtfertigung der religiösen Hypothese und des religiösen Glaubens.

Kapitel V.

Die Rechtfertigung des religiösen Glaubens als logischer Zirkel.

§ 20. Die Urteilsfreiheit als berechtigtes „freies“ Postulat.

Es ist bisher stillschweigend angenommen worden, dafs James die Urteils- und die Willensfreiheit theoretisch begründet habe, und es wurde nur gezeigt, wie aus seiner eigentümlichen Auffassung des Willens als Wahl und der Freiheit als Indeterminismus das freie Urteilen mit dem auf Wahrheit anspruchmachenden Urteilen nichts gemein haben könne; wie es sich vielmehr in einen „Willen zum Glauben“, welcher nur durch Handeln zu erzeugen ist, auflöse. Es wird jetzt unsere Aufgabe sein, eine Tatsache zu konstatieren, die in klarer Weise zeigt, wie dieser ganze Gedankengang nicht nur seine Schlufsfolgerungen nicht bewiesen hat, sondern auch prinzipiell nicht als ein Beweis angesehen werden kann, weil er nämlich ein Zirkel ist. Die Willensfreiheit (und mit ihr natürlich die Urteilsfreiheit) ist, wie in der Darstellung zwar gezeigt, aber nicht besonders betont wurde, gar nicht theoretisch bewiesen, sondern sie ist auf Grund praktischer Bedürfnisse *frei angenommen* worden. Hören wir James' eigene Worte über die Logik dieser Frage.

„Das äufserste, was ein Argument für den Determinismus erreichen kann, ist dies, aus ihm einen klaren und verlockenden Begriff zu machen, welchen ein Mann töricht wäre, nicht anzunehmen, so lange er an dem grofsen wissenschaftlichen Postulat

festhält, dafs die Welt eine kontinuierliche Tatsache sei, und dafs die Vorausbestimmung aller Dinge ohne Ausnahme eine ideelle, wenn auch nicht aktuelle Möglichkeit sein mufs. Das moralische Postulat über das Universum, das Postulat dafs, was sein soll, sein kann, und dafs böse Handlungen nicht prädestiniert sein können, sondern dafs gute statt ihrer möglich sein müssen ist dasjenige, welches einen Menschen veranlassen würde, das Gegenteil anzunehmen."[1]) James fährt dann fort, dafs, wo wissenschaftliche und moralische Postulate in Widerspruch miteinander geraten, und objektive Beweise nicht zu haben sind, das einzige Mittel zur Entscheidung die willkürliche Wahl sei, denn der Skeptizismus selbst, wenn er systematisch ist, sei willkürliche Wahl. „Wenn der Wille wirklich frei ist, dann erscheint es völlig angemessen, dafs unter andern möglichen Meinungen der Glaube an seine Freiheit willkürlich gewählt wird. Die erste Tat der Freiheit soll sein, sich selbst anzuerkennen; denn, wenn Freiheit Tatsache ist, könnten wir durch keine andere Methode diese Wahrheit erkennen."

Diese Stelle scheint nur so interpretiert werden zu können, dafs sie ein Beispiel bietet für den Konflikt theoretischer und praktischer Rationalität oder Wahrheit, in welchem beide nicht gleichzeitig angenommen werden können, und deshalb eine Wahl zwischen ihnen getroffen werden mufs. Im Anfang des Essay „The Dilemma of Determinism"[2]) wird dieser Standpunkt sogar noch ausdrücklicher von James betont: „Verletzt eine bestimmte Formel, die das Wesen der Welt ausdrücken will, mein moralisches Bedürfnis, so werde ich mich ebenso frei fühlen, sie über Bord zu werfen oder wenigstens zu bezweifeln, wie wenn sie z. B. mein Bedürfnis nach Gleichförmigkeit des Naturlaufs verletzte; denn soweit ich sehen kann, ist das eine Bedürfnis ganz ebenso subjektiv und gefühlsmäfsig, wie das andere."[3])

---

[1]) Psychology, II. S. 573 f.

[2]) The Will to Believe. S. 147 f.

[3]) Hinsichtlich dieser Auffassung ist eine merkwürdige Parallele bei Lipps zu konstatieren In einer Erwägung über das Verhältnis von Glauben und Erkennen (Grundtatsachen des Seelenlebens S. 403), findet sich die folgende Stelle: „Alles Erkennen hat objektive Geltung, insofern es mit Notwendigkeit aus der allgemeinen menschlichen Natur und ihren Gesetzen des Fürwahrhaltens herfliefst. Ebenso müssen wir der sittlichen Überzeugung objektive Gültigkeit zuschreiben, sofern sie mit Notwendigkeit aus der allgemeinen menschlichen Natur und den ihr eigenen Gesetzen der Wertschätzung herfliefst . . . Schliefslich könnte freilich sich ergeben, dafs auch wirkliche und objektiv gültige sittliche Überzeugungen der Erkenntnis und ihren sichersten Ergebnissen widerstreiten. Dann wären wir unserer Natur nach zum Zweifel verurteilt. Denn dafs die sittliche Überzeugung der verstandesmäfsigen

Diese Rechtfertigung der Willensfreiheit setzt offenbar eine völlige Koordination der theoretischen und praktischen Rationalität voraus, beide Rationalitäten haben ihre eigene Art der Wahrheit, dennoch können diese Arten der Wahrheit unverträglich sein, und es mufs dann zwischen ihnen gewählt werden. Die Rationalität, die „rationaler“ scheint, die Wahrheit, die „wahrer“ ist, d. h. wiederum dasjenige, was im betreffenden Individuum die Geläufigkeit des Denkens fördert, mufs frei angenommen werden. Einem solchen Subjektivismus gegenüber, der durch den Zwiespalt der Wahrheit entsteht, braucht nur durch ein „Argumentum ad hominem“ erwidert werden, dafs die Annahme seiner Richtigkeit unsere Geläufigkeit des Denkens ganz ins Stocken bringt, und deshalb nicht rational erscheint und also wiederum unwahr sein mufs.

Es ist jedoch auch hier in der Rechtfertigung der „Willensfreiheit“, wie früher in der Rechtfertigung des religiösen Glaubens, ein prinzipiell anderer Weg von James eingeschlagen worden, der sich eröffnet, wenn James anerkennt, dafs die Frage „der Willensfreiheit auf streng psychologischer Grundlage nicht zu lösen ist“. Damit will er aber sagen, dafs theoretisch weder der Determinismus noch der Indeterminismus sich begründen lassen. Denn wie wir wissen, ist die Frage nach der Freiheit des Willens die Frage, ob die „Quantität der angestrengten Aufmerksamkeit“ von unserem Belieben oder vom Objekte der Aufmerksamkeit abhängt. Wenn sie von uns abhängt, so bedeutet dies, dafs wir in jedem gegebenen Fall mehr oder weniger Aufmerksamkeit aufbieten können. Dafs wir dies scheinbar können, ist Tatsache, ob wir es wirklich können, ist deshalb nicht zu entscheiden, weil wir dazu „bis zu den Antecedenzien der Anstrengung hinaufsteigen, jene mit mathematischer Genauigkeit bestimmen und durch Gesetze, von denen wir bis jetzt nicht einmal eine Andeutung haben, beweisen müfsten, dafs die einzig mögliche Quantität der darauffolgenden Anstrengung, die sich mit jenen

---

unter allen Umständen weichen müsse, scheint zwar manchem selbstverständlich. Ich sehe mich aber vergeblich nach der psychologischen Tatsache um, aus der dies Gesetz fliefsen könnte. Beide haben ihren letzten Grund in verschiedenen Bezirken der menschlichen Natur. Wer aber will sagen, dies Gebiet der menschlichen Natur habe den Vorrang vor jenem. Beim einen mag diese, beim andern jene Seite des menschlichen Wesens überwiegen. Das hat er dann mit sich selbst auszumachen. Dem andern seine persönliche Eigenart aufzudrängen, dazu fehlt ihm jedes Recht . . . Immer wird es Fragen geben, auf die vom Standpunkt der Erkenntnis Ja und Nein als Antwort möglich ist. Wo es so steht, ist es nur Recht, dafs das sittliche Bedürfnis ein entscheidendes Gewicht in die Wagschale werfe.“

Gesetzen vertragen würde, genau dieselbe Quantität sei, die auch tatsächlich erfolgte".[1]) Diese Methode, meint James, wird aber dem Menschen immer unerreichbar sein, und gerade deshalb, weil die Frage theoretisch offen steht, darf er sich für die eine oder die andere der Postulate entscheiden. Aus dem Essay „Dilemma of Determinism" können viele Stellen zitiert werden, welche diese Auffassung begünstigen, unter andern diese: „Nun ist es . . . ganz unmöglich, für die Entscheidung des Streites zwischen Determinismus und Indeterminismus eine Evidenz äufserer Art zu finden."[2]) „Und nun wiederhole ich, was ich im Anfang sagte, dafs die Frage von streng theoretischem Standpunkt aus unlösbar ist."[3])

Wenn diese Begründung der Freiheit aber als die eigentliche anzusehen ist — und dies kann kaum bestritten werden — so haben wir hier ein klassisches Beispiel von James' obenangeführter These.[4]) Wir stehen hier nämlich vor einer Option, die aus intellektuellen Gründen nicht entschieden werden kann, und da ein problematisches Verhalten selbst eine „gefühlsmäfsige Entscheidung" ist, so haben wir wenigstens dieselbe Berechtigung, uns gefühlsmäfsig „für oder wider" die Frage zu entscheiden, als wie uns skeptisch zu verhalten. Ja, diese letztere Berechtigung ist eine weit gröfsere. Denn angenommen, es sei die theoretisch bezweifelbare Willensfreiheit nun wirklich wahr, so ist dieser Tatbestand offenbar nur durch den freien Glauben an sie zu erkennen. „Die erste Tat der Freiheit sollte die sein, sich selbst anzuerkennen."

Bevor wir uns zum Nachweis des hier enthaltenen Zirkels wenden, möge eine Kritik dieser Behauptung von James, dafs das problematische Verhalten eine gefühlsmäfsige Willensentscheidung sei, die mit derselben Gefahr die Wahrheit zu verlieren verknüpft sei, wie der freie Glaube, eingeschaltet werden. Man darf natürlich nicht aus dem Auge lassen, dafs diese Argumentation die nämliche ist, wie die der Rechtfertigung des religiösen Glaubens, und dafs das, was hier ausgeführt wird, eine nachträgliche Ergänzung ihrer Kritik ist.[5])

---

[1]) Psychology, II. S. 572. — [2]) Will to Believe. S. 150.

[3]) Ibid. S. 159. — [4]) Ibid. S. 11. Vgl. auch oben S. 34.

[5]) Im dritten Kapitel, wo das Verhältnis vom Wissen zum Glauben behandelt wurde, war keine besondere Veranlassung, dieses spezielle Argument zu berücksichtigen. Denn dort konnte angenommen werden, dafs, sobald gezeigt war, dafs von James kein Verhältnis zwischen Wissen und Glauben nachgewiesen wurde, welches dem Glauben Gewifsheit verleihen konnte, dieses speziellere Argument (des problematischen Verhaltens) gleichfalls betroffen wurde. Da dies jedoch ohne eine Erörterung vielleicht nicht überzeugend einleuchtet, mag das folgende auch als eine Ergänzung angesehen werden.

§ 21. Das problematische Verhalten als Stufe der Rechtfertigung.

Wenn James uns sagt, dafs das problematische Verhalten eine gefühlsmäfsige Entscheidung genau derselben Art sei, gleich wie die gefühlsmäfsige Entscheidung für oder wider, und beide Entscheidungsweisen deshalb mit derselben Gefahr verbunden seien, die Wahrheit zu verlieren, so haben wir uns in erster Linie zu fragen, im Gegensatz wozu diese Willensentscheidung gedacht sei? Offenbar im Gegensatz zu der theoretischen Entscheidung „Ja" oder „Nein", die zuweilen auch von James verstandesmäfsige und intellektuelle Entscheidung genannt wird. Ferner mufs der Klarheit halber gefragt werden: Wodurch unterscheiden sich bei James eigentlich diese zwei Arten der Entscheidung, die theoretische und die gefühlsmäfsige? Die einzige aus James explizite zu ziehende Antwort ist die, dafs das theoretische Verhalten in einem Urteilen nach objektiver Evidenz, welche auch „zwingende Evidenz" genannt wird, bestehe, während die praktische Entscheidung ein Urteilen ohne Evidenz ist. (Dafs sie in Wirklichkeit nur eine Entschliefsung ist, auf einen unsicheren Tatbestand hin handeln zu wollen, des Ziels wegen, zu welchem das Handeln vielleicht führen wird, wissen wir jetzt.)

Wenn aber das theoretische Urteil eine auf objektive Evidenz gestützte Aussage sein soll, ist dann das problematische Verhalten theoretischer oder praktischer Natur? Wie ist überhaupt das problematische Urteil aufzufassen?

Sigwart spricht, wie bekannt, dem problematischen Urteil den Charakter eines Urteils ab, weil ihm das Bewufstsein objektiver Gültigkeit fehlt.[1]) Er formuliert das problematische Urteil dahin: „A kann B sein, im Sinne von A ist vielleicht B." Da dieses Urteil ein Ausdruck der Ungewifsheit über A ist, so ist die Aussage, als Urteil über A gefafst (wie es in der Formulierung gefafst ist), ein Verzicht auf eine Entscheidung und kein Urteil. Wenn jedes Urteil entweder Bejahung oder Verneinung einer Frage ist, so kann die Aussage, welche die Frage weder bejaht noch verneint, kein Urteil sein; „denn es ist keine Art der Entscheidung, die Frage unentschieden zu lassen, und keine Stufe der Gewifsheit, ungewifs zu sein, und dem Gesetz des Widerspruchs zum Trotz wären. A ist vielleicht B, und A ist vielleicht nicht B, zugleich gültig". Jedoch gibt Sigwart zu, dafs das problematische Urteil wenigstens eine

[1]) Sigwart, Logik. (Freiburg 1889.) Band I. S. 229 ff.

einzige wirkliche Aussage enthält; nämlich: „Die Hypothesis A ist B, ist ungewifs.“ Da aber diese Aussage zu keinem Urteil über A führt, „das dem positiven und negativen Urteil koordiniert werden könnte“, so ist sie auch nur eine Behauptung über ein subjektives Verhalten, und hat zwar darin einen gewissen Erkenntniswert, aber diese Erkenntnis konstatiert nichts, was als ein Urteil über A betrachtet werden könnte. „So lange das nicht der Fall ist, bleibt die Hypothesis als unentschiedenes Problem stehen, und es kann nur verwirren, wenn man den Ausdruck der subjektiven Ungewifsheit und den Ausdruck der Gewifsheit der objektiven Gültigkeit eines Satzes unter denselben Begriff des Urteils subsumiert.“ [1])

Im schroffsten Gegensatz zu dieser Auffassung steht diejenige von Windelband, welcher das problematische Urteil nicht nur überhaupt als ein Urteil auffafst, sondern auch als ein Urteil, welches dem positiven und negativen Urteil zu koordinieren sei. Natürlich beruht dieser Standpunkt auf einer prinzipiell andern Auffassung des Urteils überhaupt, wonach das Wesen des Urteils nicht mehr darin besteht, dafs „etwas von etwas ausgesagt wird“, sondern in der billigenden und mifsbilligenden Beurteilung der schon vollzogenen oder erst zu vollziehenden Vorstellungsverbindung „A—B“. Diese Vorstellungsverbindung wird dann von Windelband auch „theoretisches Urteil“ genannt. Die Beurteilung, die hinzutritt, ist „ein Urteil über ein Urteil, über den Wahrheitswert eines Urteils“.[2]) In dieser Beurteilung liegt ein praktisches Verhalten, und wenn dadurch z. B. eine Verwerfung ausgesprochen wird, so ist dies praktische Verhalten „der Ausdruck, nicht mehr blofs einer Beziehung von Vorstellungen, sondern eines mifsbilligenden Verhaltens des Bewufstseins zu dem Versuche einer solchen“. Sobald aber „eine Aussage über den Wahrheitswert von Vorstellungen oder Vorstellungsverbindungen“, zum Wesen des Urteils gerechnet wird, ist eine Koordination von negativem und affirmativem Urteil in der Einteilung der Urteile der Qualität nach geboten.[3]) Die Beurteilung hat aber auch die Möglichkeit einer graduellen Abstufbarkeit der Intensität, weil sie ein „Überzeugungsgefühl“ oder Gefühl der Gewifsheit ist. Denkt man sich die verschiedenen Intensitäten der Wahrscheinlichkeit auf einer Linie schematisiert, so wäre an den beiden Endpunkten völlige Ge-

---

[1]) Ibid. S. 234.

[2]) Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil. Strafsburger Abhandlungen zur Philosophie. (Freiburg und Tübingen 1884.) S. 170.

[3]) Ibid. S. 186 f.

wifsheit, am einen Ende Bejahung, am andern Verneinung, und diese beiden Seiten würden sich „durch allmähliche Abschwächung einem Indifferenzpunkte nähern, auf welchem weder Bejahung noch Verneinung vorhanden ist“. Als totale Indifferenz wird dann die Frage bezeichnet, weil sie eine Vorstellungsverbindung ohne Entscheidung des Wahrheitswertes ist.

Dagegen wird das problematische Urteil als kritische Indifferenz bezeichnet, weil hier nach Reflexion die Einsicht gewonnen wird, dafs weder um die „Hypothese“, — die Vorstellungsverbindung der Frage, — zu bejahen noch zu verneinen, zureichende Gründe der Gewifsheit oder auch nur der Wahrscheinlichkeit vorliegen. Der Zustand der Ungewifsheit findet dann im problematischen Urteil seinen Ausdruck. „Der Satz A kann B sein, welcher bekanntlich mit dem andern Satze A kann nicht B sein, zugleich gilt, ist nur dann ein wirklich problematisches Urteil, wenn er bedeutet, dafs über die Geltung der Vorstellungsverbindung A—B nichts ausgesagt werden soll.“ Das problematische Urteil ist deshalb eine ausdrückliche Suspension der Beurteilung, unterscheidet sich aber von der Frage dadurch, dafs es „aus einer Einsicht in die Unzulänglichkeit der bisherigen (oder auch überhaupt möglichen) Gründe pro et contra hervorgeht und deshalb ein wirklicher Akt der Erkenntnis ist“. Dieses bewufste Verhalten, dieser Verzicht auf Bejahung oder Verneinung ist aber eine „selbständige Entscheidung der Stellung, welche der Urteilende zu der in der Frage vollzogenen Vorstellungsverbindung einnimmt, und das problematische Urteil ist in der Einteilung nach der Qualität dem affirmativen und dem negativen Urteil zu koordinieren“[1].)

Hinsichtlich der diametral entgegengesetzten Natur dieser beiden Lehren über das problematische Urteil ist es recht bedeutsam zu konstatieren, dafs sie sich in einigen wesentlichen Punkten dennoch in Übereinstimmung befinden.

Erstens formulieren beide Logiker das problematische Urteil gleich oder ähnlich, nämlich als „A kann B sein“, was Sigwart dahin ergänzt, dafs er hinzufügt, „im Sinne von A ist vielleicht B“. Beide leugnen, dafs dieses Urteil irgend etwas über den Wahrheitswert von A—B aussage. Schliefslich halten Sigwart sowie Windelband dafür, dafs das problematische Urteil Erkenntniswert habe, d. h., dafs das problematische Urteil eine wirkliche Aussage enthalte, welche Sigwart dahin formuliert: „Die Hypothese A ist B ist ungewifs“, während Windelband sagt: „Der Satz A kann B sein, ist nur dann ein

---

[1]) Ibid. S. 189 f.

wirklich problematisches Urteil, wenn er bedeutet, dafs über die Geltung der Vorstellungsverbindung A—B nichts ausgesagt werden solle".

Es läge nahe, hinsichtlich dieser Übereinstimmung, die widersprechende Natur der Resultate, zu denen die beiden Denker kommen, ganz der Verschiedenheit ihrer Grundauffassung vom Wesen des Urteils zuzuschreiben, und dennoch scheint es, als ob diese Erklärung sich nicht durchaus rechtfertigen liefse. Vielmehr ergibt eine nähere Untersuchung, dafs in beiden Fällen das Resultat über das problematische Urteil auf einigen Unklarheiten beruht.

Setzen wir uns zuerst mit Sigwart auseinander. Bei ihm wird nicht ganz deutlich, worüber ein Urteil etwas aussagen mufs, um ein wirkliches Urteil zu sein, ob über A, das Subjekt der zu vollziehenden Vorstellungsverbindung, oder über die Gültigkeit der Synthese A—B, des ganzen Satzes, — was offenbar zwei grundverschiedene „Urteilsobjekte" sind.

Mufs ein problematisches Urteil ein Urteil über A sein, so ist das problematische Urteil, wenn es aussagt, „A ist vielleicht B", allerdings kein Urteil, weil es nichts auf Gewifsheit Anspruchmachendes über A aussagt. Wird dies aber zugegeben, so mufs zugleich gefordert werden, dafs deshalb, wie Sigwart vorschlägt, das problematische Urteil überhaupt nicht als Urteil aufgefafst werde, und damit wäre das problematische Urteil keine Erkenntnis und hätte in der Logik keinen berechtigten Platz. Gerade diese Konsequenz aber ist es, welche dazu führt, dafs man sich nochmals auf die dahinführenden Voraussetzungen besinnen mufs. Denn erstens wird schwerlich jemand die Annahme aufrecht erhalten wollen, dafs das problematische Urteil kein Akt der Erkenntnis sei, und aufserdem steht dies in Widerspruch mit Sigwarts eigenen Worten. Denn wie gezeigt wurde, gibt auch er zu, dafs das problematische Urteil insofern eine wirkliche Aussage ist, als es die Unmöglichkeit einer Entscheidung konstatiert, und dafs „diese Erkenntnis ihren Wert hat".

Es scheint hiernach, dafs, wenn wir nicht bereit sind, dies zu leugnen, wir eben die Theorie fallen lassen müssen, dafs das problematische Urteil eine Aussage über A sein, d. h. sagen will „A ist vielleicht B oder A ist vielleicht nicht B". Als wirkliche Aussage betrachtet und wirkliche Erkenntnis enthaltend, soll es nun nach Sigwart heifsen: „Die Hypothesis A ist B ungewifs". Dies soll aber weiter nur ein Urteil über den Redenden selbst und sein Verhältnis zur Hypothese sein, oder höchstens über das subjektive Verhalten im allgemeinen gegenüber der Hypothese.

Die Hypothese selbst bleibt als unentschiedenes Problem stehen, „und es kann nur verwirren, wenn man den Ausdruck der subjektiven Ungewifsheit und den Ausdruck der Gewifsheit der objektiven Gültigkeit eines Satzes unter denselben Begriff des Urteils subsumiert". In diesen letzten Worten scheint die andere Auffassung des Urteils, auf die oben aufmerksam gemacht wurde, enthalten zu sein. Es scheint als ob ein Urteil nicht mehr als eine auf Wahrheit Anspruch machende Aussage über A als Subjekt des Satzes zu betrachten sei, sondern sich auf die objektive Gültigkeit des ganzen Satzes beziehe. Es wird dann gefolgert, dafs es nicht als Urteil zu betrachten sei, sondern als „Ausdruck der subjektiven Ungewifsheit", weil das problematische Urteil über die objektive Gültigkeit vom Satz A—B nichts aussagt, sondern A—B als Problem stehen bleiben läfst. Jedoch wird es einleuchten, dafs gerade unter der Voraussetzung, dafs ein Urteil die objektive Gültigkeit des ganzen zu vollziehenden Urteils, d. h. „des Satzes" aussagt, das problematische Urteil ein Urteil sein mufs, denn in Sigwarts eigener Formulierung würde es aussagen: Der Satz „dafs die Hypothese A—B ungewifs ist", ist objektiv gültig.

Sigwarts Folgerung ist deshalb unrichtig, weil stillschweigend von ihm angenommen wird, dafs der Satz, über dessen Gültigkeit das problematische Urteil etwas aussagen will, der Satz A—B sei, während dies seiner eigenen Formulierung nach ja gar nicht der Fall ist. Vergegenwärtigen wir uns dies, so wird zugleich die Auffassung des problematischen Urteils, als Ausdruck der subjektiven Ungewifsheit über das zu vollziehende Urteil, hinfällig. Nicht über seine Stellung zum Urteilsobjekt des problematischen Urteils, nämlich zum Satz „die Hypothesis A—B ist ungewifs" ist der Urteilende ungewifs, sonst würde das Urteil ja sagen, „Ich bin ungewifs, dafs A—B ungewifs sei", was widersinnig ist; sondern lediglich über das Subjekt des Satzes (das formale A)[1]) ist er ungewifs. Da wir aber die Ansicht aufgegeben haben, dafs das problematische Urteil etwas über das Subjekt seines Satzes aussagen mufs, um als Urteil angesehen zu werden, so ist dies von keiner Bedeutung.

Wir sehen also, dafs gerade unter der Voraussetzung, dafs ein Urteil über den Wahrheitswert des ganzen „Satzes" oder der Vorstellungsverbindung als Ganzes entscheidet, das problematische Urteil ein wirkliches, auf Gewifsheit Anspruch machendes Urteil

---

[1]) Das formale A: das Subjekt des Satzes, ist im problematischen Urteil die Hypothese A—B. Darum wäre, wenn über das Subjekt etwas auszusagen das Wesen des Urteils bildet, das problematische Urteil allerdings keine Erkenntnis.

ist. Der Satz, über dessen objektive Gültigkeit dies Urteil entscheidet, ist jedoch nicht A—B, sondern in Sigwarts Formulierung der Satz: „Die Hypothese A—B ist ungewifs". Dann erst wird auch verständlich, wie Sigwart dem problematischen Urteil Erkenntniswert zuschreiben kann.

Bei Windelband liegt die Sache wesentlich anders; jedoch erscheint auch seine Auffassung des problematischen Urteils nicht unzweideutig. Auch er formuliert zuerst, wie Sigwart, das problematische Urteil in dem Satz: „A kann B sein," und aus einer Fufsnote in seinem „Beitrag zur Lehre vom negativen Urteil"[1]) wird es klar, dafs auch er dies so versteht, wie: „A ist vielleicht B." Von seinem Standpunkt aus jedoch, dafs ein Urteil eine Beurteilung der Vorstellungsverbindung in der Frage oder in der Hypothese sei, ist diese Formulierung nicht zulässig; und dafs es sich so verhalte, scheint Windelband gefühlt zu haben, als er hinzufügte, die obige Formulierung müsse bedeuten, dafs über die Geltung von A—B nichts ausgesagt werden solle, das problematische Urteil in anderen Worten also der Ausdruck der Suspension der Beurteilung sei. Windelband gibt ohne weiteres zu, dafs das problematische Urteil ein wirklicher Akt der Erkenntnis ist, und dafs es die Unzulänglichkeit der Gründe pro et contra einer Entscheidung über die Hypothese ausdrückt. Destomehr mufs man sich wundern, dafs er das problematische Urteil dann nicht auch so formuliert hat. Das mag wohl damit zusammenhängen, dafs trotz seiner Einsicht, dafs das problematische Urteil die Unmöglichkeit der Beurteilung der Hypothese A—B ausdrückt, Windelband dasselbe doch mit dem affirmativen und negativen Urteil koordinierte, was doch offenbar nur berechtigt wäre, wenn diese Urteilsformen alle dasselbe „Urteilsobjekt" hätten, oder in Windelbands Terminologie, dasselbe „Urteil" beurteilten. Dafs dies nicht der Fall ist, mufs aus dem Gesagten klar sein.

Das affirmative sowie negative Urteil ist nach Windelband eine Beurteilung, d. h. eine Entscheidung über die Gültigkeit oder Ungültigkeit (Wahrheitswert) der im Urteil vollzogenen Vorstellungsverbindung. Die Beurteilung ist die Stellung, die der Urteilende zum „Urteil" einnimmt.[2])

---

[1]) S. 189. Fufsnote 3.

[2]) Vgl. Praeludien. S. 29 ff.

Hier wird übrigens gesagt: „Das rein theoretische Urteil ist eigentlich nur in dem sogenannten problematischen Urteil gegeben, in welchem nur eine gewisse Vorstellungsverbindung vollzogen, aber über ihren Wahrheitswert nichts ausgesprochen wird." Diese Formulierung widerspricht offenbar den andersweitigen Ausführungen Windelbands und kann nur als vorübergehende Meinung aufgefafst werden.

Das problematische Urteil hingegen ist nach Windelband die Entscheidung über die Stellung selbst, die der Urteilende zu dem Urteil einnimmt. Es ist somit die Beurteilung einer Beurteilung: nicht die der Wahrheit eines Urteils, sondern die meiner Entscheidung der Wahrheit (denn das ist die Beurteilung).

Wir kommen zu dem Ergebnis, dafs das problematische Urteil als ein Erkenntnisakt anzusehen ist und deshalb auch unumgänglich als ein auf Wahrheit Anspruch machendes Urteil betrachtet werden mufs. Es folgt daraus, dafs es nicht, wie Sigwart geneigt ist, zu behaupten, ein Ausdruck subjektiver Ungewifsheit über A ist, auf der anderen Seite aber auch nicht eine Beurteilung der Giltigkeit von A—B, wie Windelband zu glauben scheint. Vielmehr mufs nach Sigwarts Auffassung des Urteils das problematische Verhalten als die Aussage der Ungewifsheit der Hypothese A—B aufgefafst werden, und zwar als vom Bewufstsein objektiver Gültigkeit begleitet; und nach Windelband als eine Stellungnahme dem Urteil gegenüber; „Es gibt keine zureichenden Gründe für die Entscheidung des Wahrheitswertes von A—B.“[1])

Verwerten wir nun die gewonnene Einsicht in die Natur des problematischen Urteils zur Beantwortung der Frage, die sich uns dadurch aufdrängte, dafs James behauptete, das problematische Urteil sei eine gefühlsmäfsige Entscheidung, während das theoretische Urteil sich auf objektive Evidenz stütze, so sind wir jetzt imstande, ihm zu entgegnen: Das problematische Urteil ist ein auf Wahrheit Anspruch machendes Urteil. Es kann als bejahendes Urteil ausgedrückt werden und ist formal, wenn nicht inhaltlich, ganz derselben Art wie ein solches. Es hat dieselbe Art objektiver Evidenz wie das bejahende und verneinende Urteil, nur bezieht sich die objektive Evidenz natürlich auf das „Urteilsobjekt“[2]) des problematischen Urteils, welches ein anderes ist, wie das ursprüngliche Urteil. „Es liegen keine Gründe zur Ent-

---

[1]) Eine merkwürdige Beleuchtung erhalten hierdurch Lipps' Bemerkungen über das problematische Urteil (Grundtatsachen des Seelenlebens S. 396). Er stellt den Satz auf, dafs das Urteil objektive Wirklichkeit oder Geltung aussage. Er fährt fort, dafs man die „blofsen Möglichkeitssätze, S kann P sein, gegen jene Behauptung ins Feld führen“ könnte. „Aber wiederum sind Sätze kein Urteil. Jener Satz kann die ausdrückliche Verzichtleistung auf ein Urteil bekunden wollen. Er kann aber auch sagen wollen, es seien zum Urteil A ist B Gründe vorhanden, die Gründe genügten aber nicht, um das Urteil mit Sicherheit zu fällen. Dann ist der Satz Ausdruck eines Wirklichkeitsbewufstseins, nur eines unsicheren.“ (!)

[2]) James, Terminus.

scheidung über A—B vor," oder in James' Terminologie: „Es gibt keine objektive Evidenz für eine Entscheidung von A—B," ist genau so, wie „A ist B", oder: „dafs A B ist, ist falsch," auf Grund einer Einsicht in die Sachlage. d. h. auf Grund objektiver Evidenz vollzogen. Es ist deshalb kein auf Grund von Gefühl und Wunsch vollzogenes Urteil, sondern im Sinne von James ein „theoretisches" Urteil.

Dafs James diesen einfachen Sachverhalt verkennen und glauben konnte, dafs das problematische Urteil im Gegensatz zum theoretischen eine praktische Entscheidung sei, liegt wohl daran, dafs er es mit dem skeptischen Urteil identifizierte. Das skeptische Urteil sagt nach ihm „weil hier keine objektive Evidenz vorliegt, soll niemals entschieden werden, denn nur das theoretische Verhalten ist berechtigt". Nur so aufgefafst ist es verständlich, wenn James das problematische Urteil, „eine Entscheidung für den Skeptizismus" nennt.

Das problematische Urteil spricht sich, wie wir jetzt wissen, durchaus nicht über die relative Berechtigung des theoretischen Verhaltens aus; es enthält überhaupt keinen Vergleich, sondern lediglich eine Aussage über das Nichtvorhandensein objektiver Evidenz (zureichender Gründe) für die Entscheidung einer bestimmten Hypothese, also implizite eine Aussage über die Unfähigkeit des Urteilenden, eine theoretische Entscheidung zu fällen. Die Entscheidung, ob das theoretische Urteil die einzig berechtigte Form des Urteils sei oder nicht, liegt ganz aufserhalb der Aufgabe des problematischen Urteils.

Das problematische Urteil kann also als Grund für die Berechtigung einer gefühlsmäfsigen, freien Entscheidung für oder wider das ursprüngliche Urteil nicht deshalb dienen, weil es selbst eine solche Willensentscheidung und mit derselben Gefahr verbunden wäre, die „Wahrheit zu verlieren". Vielmehr ist jetzt klar, dafs, da das problematische Verhalten ein theoretisches Verhalten ist, zuerst der Nachweis geführt werden mufs, dafs dasjenige Verhalten, welches von James das praktische genannt wird, den gleichen Erkenntniswert hat, wie das auf Evidenz gestützte Urteil, wenn bewiesen werden soll, dafs die freie Entscheidung gleichberechtigt mit dem problematischen Verhalten sei. Dafs James jedoch dies nicht bewiesen hat, wurde in den vorhergehenden Kapiteln der Kritik gezeigt.

Im Zusammenhang mit dem Problem, dafs uns hier beschäftigt, der Rechtfertigung der Annahme der Willens- und Urteilsfreiheit nämlich, hat die Konstatierung dieser Tatsache folgende Bedeutung:

Die Rechtfertigung ist jetzt hinfällig geworden, die sich

auf der Tatsache stützt, dafs, weil über die Freiheit theoretisch nicht entschieden werden kann, wir auf alle Fälle uns praktisch verhalten müssen, da, wie gezeigt wurde, das problematische Urteil nicht eine freie, gefühlsmäfsige Entscheidung ist und es deshalb für die Berechtigung der gefühlsmäfsigen Entscheidung über die Freiheitsfrage einer anderen Begründung bedarf. Dafs eine solche Begründung, auf Grund der Tatsache, dafs alle Erkenntnis (auch die sogenannte theoretische) praktischer „freier“ Glauben sei, James nicht gelungen ist, wissen wir zur Genüge.

§ 22. Die Voraussetzung der Rechtfertigung.

Ein zweites Argument für die Berechtigung zur Annahme der Freiheit, ähnlich, wenn auch nicht gleich [1]) der Rechtfertigung des religiösen Glaubens, liegt wieder vor in der Tatsache, dafs nur durch die Annahme der Freiheit die Erkenntnis der Freiheit, wenn sie wirklich wäre, jemals erreicht werden könne.

Nun ist in beiden Argumenten das in diesem Zusammenhang Wesentliche die Tatsache, dafs in beiden Fällen zur Grundlage wieder die Urteilsfreiheit dienen mufs; denn James sagt: Aus diesen und jenen Gründen bist du berechtigt, die Urteilsfreiheit anzunehmen. Erstens darfst du frei wählen, an sie zu glauben, weil du theoretisch nichts über sie wissen kannst: wähle deshalb frei. Zweitens bist du logisch genötigt, frei zu glauben, wenn du erkennen willst, ob du frei glauben kannst, d. h. ob es eine Freiheit gibt; urteile deshalb frei über sie.

Hier haben wir einen vollständigen Zirkel vor uns, der das ganze frühere Argument entkräften mufs. Denn die Willensfreiheit und mit ihr die Urteilsfreiheit sind in erster Linie nur anzunehmen, wenn ich tatsächlich frei meinen Willen äufsere (was bestritten wird), und in zweiter Linie als wahr zu erkennen ebenfalls nur dadurch, dafs ich frei urteile, sie seien wahr, wodurch gleichfalls der strittige Punkt wieder berührt wird. Wenn eingesehen werden soll, dafs Wollen und Urteilen (nach James) dieselbe geistige Tätigkeit ist, so lautet James' Rechtfertigung einer Annahme der Freiheit: du bist frei, weil du aus verschiedenen Gründen frei wählen darfst, frei zu sein.

Der Beweis der Freiheit ist eben in James' eigenen Worten abhängig vom freien Entschlufs, an sie zu glauben, d. h. sie hat

---

[1]) Weil hier der Glaube nur ein notwendiger Faktor in der Erkenntnis der Freiheit sein soll, während er im Falle der religiösen Hypothese, wie wir wissen, ein notwendiger Faktor ihrer Verwirklichung war.

sich selbst zur Voraussetzung. Wenn ich von vornherein nicht frei bin, so werde ich nie wissen, ob ich es sei. Die Frage ist aber die: Bin ich von vornherein frei? Wenn James sagt: die erste Tat der Freiheit soll die sein, sich selbst anzuerkennen, so hat diese Art zu argumentieren dieselbe Gültigkeit, als wenn einer, der den Determinismus verteidigte, sagen würde: du bist determiniert, an dem Determinismus zu zweifeln, deshalb ist der Determinismus allumfassend. In beiden Fällen wird die Frage umgangen, indem sie als bewiesen angenommen ist.

Diese Freiheits-Rechtfertigung hat schliefslich noch einen wunden Punkt, welcher hier angedeutet werden mufs. In ihr ist nämlich für den, der meint, dafs theoretisch sich wohl etwas Definitives darüber konstatieren lasse, und dafs der Determinismus wissenschaftlich begründet sei, schon von vornherein das ganze Argument nichtig. James selbst gibt dadurch, dafs er sagt: „Das Aufserste, was ein Anfänger der Freiheitstheorie erreichen kann, ist, den Beweis zu führen, dafs die Evidenz für den Determinismus nicht zwingend ist,“ seinem Gegner zu, dafs er, wenn er zeigen kann, dafs der Determinismus eine wissenschaftlich begründete Lehre sei, damit auch den Gegenbeweis gegen seine Freiheitslehre geführt habe.

Natürlich liegt der ganze Fehler dieser Lehre darin, dafs James kein rechtes Verhältnis zwischen den Begriffen der Psychologie, der Wissenschaft im allgemeinen, der Erkenntnistheorie im besonderen und der Wirklichkeit, wie sie erlebt wird, findet. Nach ihm ist die Erkenntnis der Freiheit und Religion eigentlich doch gänzlich von der naturwissenschaftlichen Beweisführung abhängig — nur wenn diese zu keinem negativen Richtspruch führt, ist die praktische Bejahung ihnen gegenüber berechtigt. Wiederum werden nur durch ein Handeln diese Postulate erkannt oder erzeugt, und der ganze Vorgang ist damit vom Reich der Erkenntnis wieder ins praktische Leben versetzt.

Wir kommen also zu dem Ergebnis, dafs die Urteilsfreiheit, welche die Grundlage der Rechtfertigung des religiösen Glaubens in doppelter Hinsicht bilden soll einmal, weil alle Erkenntnis im Grunde ein freier Glaube sei, und ferner, weil durch einen freien Glauben die religiöse Hypothese verwirklicht werde, dafs diese Urteilsfreiheit durchaus kein Begriff ist, der geeignet ist, diese Behauptungen zu rechtfertigen. Zweitens ergibt sich nun aber auch, dafs die Urteilsfreiheit als Grundlage der Rechtfertigung des religiösen Glaubens aus dieser Rechtfertigung einen Zirkel macht, da sie selbst nicht bewiesen ist, sondern derselben Rechtfertigung bedarf wie diejenige, der sie als Grundlage dienen soll, das heifst, dafs sie sich selbst zur Voraussetzung hat.

Schlussbetrachtung.

In der Einleitung zu dieser Arbeit wurde als deren Aufgabe eine Kritik der Lehre von James bezeichnet, die dazu führen sollte, diese Lehre als Beitrag zur „voluntaristischen“ Erklärung der Welt zu bewerten, und damit zugleich zu bestimmen, in welchem Verhältnis James zu anderen Vertretern der voluntaristischen Richtung der Philosophie steht.

Nun hat unsere Kritik wohl das Wesentliche zur Beantwortung dieser Fragen schon hervortreten lassen; was aber dort im einzelnen gezeigt wurde, soll an dieser Stelle noch einmal zusammengefafst und zugleich ergänzt werden.

Das Wesentliche, das für James' Standpunkt durch unsere Kritik bewiesen wurde, ist sein absoluter Subjektivismus. Wie sich dieser Subjektivismus im einzelnen gestaltete, haben wir zur Genüge gesehen; wie durch ihn dagegen James' „Voluntarismus“ sich gegen andere Formen des Voluntarismus abgrenzt, und wie wenig er geeignet ist, zu einer wissenschaftlich-philosophischen Erklärung der Welt beizutragen, soll noch etwas weiter ausgeführt werden.

Paulsen sowie Miller brachten James in eine historische Reihe mit Kant und Fichte. Es fragt sich nun in erster Linie, inwiefern eine solche Einordnung zuzulassen ist. Im dritten Kapitel sahen wir, wie Fichte, Kant interpretierend, versuchte den Zwiespalt zwischen Wissen und Glauben zu überbrücken, indem er den Primat der praktischen Vernunft oder des Willens für den nach Wahrheit strebenden, d. h. für den erkennenden Menschen selbst nachwies. Die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis wurde auf die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des praktischen Willens, der sich im Gewissen offenbart, zurückgeführt. Bei James wurde nun zwar, wie gezeigt, die Erkenntnis auch auf Glauben zurückgeführt, aber es wurde dabei für den Glauben *kein Gewifsheitsprinzip* gefunden.

Um diesen Gegensatz zu Kant und Fichte klar hervortreten zu lassen, wird es gut sein, James' Lehre auch mit den heutigen

Vertretern des „Voluntarismus“ zu vergleichen, die sich wesentlich im Einklang mit Fichte befinden, und unter denen Sigwart, Windelband und Rickert hier in Betracht kommen.

Rickert sucht seinen „Voluntarismus“ dadurch zu begründen, dafs er im theoretischen Felde, also in der Erkenntnis selbst, den Primat der praktischen Natur nachweist, und die Anerkennung der Pflicht des Wahrheitswollens als logische Bedingung zur Erkenntnis dartut.[1]) In dieser Lehre liegt die Theorie, dafs das logische Denken im allgemeinen auf einem Wahrheitswollen beruht, und dafs im besonderen auch die logischen Voraussetzungen der Wissenschaft nur insofern für uns gelten, als sie von uns gewollt sind.

Diese beiden Meinungen verteidigt nun auch James. Jedoch, wie wir wissen, versteht James unter seinen „Postulaten“ der Naturwissenschaft und des wissenschaftlichen Denkens überhaupt „frei“ angenommene, d. h. willkürlich vom Individuum gewählte Postulate, welche es auch verwerfen könnte und kann, und welche, weil sie unbewiesen sind, auch nicht „zwingende“ Sicherheit haben. Erinnern wir uns daran, dafs nach James die Gesetzmäfsigkeit der Natur, ja selbst die Annahme einer absoluten Wahrheit und unsere Kraft, sie zu erreichen, alles „Postulate“ sind, so wird vollends die ungeheuerliche Subjektivität seines Standpunktes klar.

Dafs Rickert unter den Voraussetzungen der Naturwissenschaft keine gefühlsmäfsige Wahl des Individuums versteht, ist aus dem schon skizzierten Grundgedanken seines Standpunktes klar. Dieser Grundgedanke aber war der, dem Erkennen durch Nachweis der Priorität des praktischen Elements Objektivität zu verleihen. Ausdrücklich wird gerade für die Objektivität der Voraussetzungen der Wissenschaft noch dadurch eine Begründung gegeben, dafs bewiesen wird, dafs sie als unumgängliche Zwecke zu dem Ziel der Wissenschaft gewollt werden müssen, und dieser Wille zur Wissenschaft objektiv ist, weil er eine „notwendige Anerkennung unbedingt gültiger überempirischer Werte“ ist.[2])

Es wird dann gezeigt, wie ein anschauliches Erkennen nicht möglich sei, da die Welt eine vom menschlichen Gesichtspunkt aus unendliche Fülle von Tatsachen ist, und es eines Ersatzes für diese allumfassende, aber unmögliche Erkenntnis bedarf. Der vollkommenste Ersatz aber ist die Naturwissenschaft,

---

[1]) Vgl. oben S. 185f.

[2]) Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, S. 673. Vgl. für den ganzen Gedankengang Kap. 5, besonders IV und V.

und deshalb ist die Naturwissenschaft auch schlechthin von absolutem Erkenntniswert und mufs notwendig gewollt werden. — Es ist hier nicht der Ort, eine eingehende Ausführung dieser Begründung zu geben, da es für uns nur darauf ankommt, auf den Unterschied zwischen Rickerts und James' Auffassung der naturwissenschaftlichen „überempirischen oder unbeweisbaren“ Voraussetzungen hinzudeuten. Für James sind sie Annahmen, welche das Individuum das Recht und die Kraft hat zu machen oder zu unterlassen, wie es seinem Rationalitätsgefühl gutdünkt. Für Rickert liegt die Sache so, dafs seine teleologische Begründung der Objektivität der Naturgesetze die Geltung dieser Gesetze „jeder blofs willkürlichen Anerkennung, bei welcher der konsequente Empirist stehen bleiben mufs, gänzlich entziehen“ soll. „Sie läfst also alle Überzeugungen der empirischen Wissenschaft unangetastet, und nur die erkenntnistheoretische Auffassung des wissenschaftlichen Forschens deutet sie so um, dafs sie den Begriff einer vom erkennenden Subjekt völlig losgelösten Realität, in den Begriff der für jedes erkennende Subjekt notwendigen Anerkennung eines überindividuellen Wertes verwandelt, d. h. es ist nach ihr nicht ein Sein, sondern ein Sollen, nach welchem das Erkennen sich zu richten hat, und das den Gegenstand der Erkenntnis von Naturgesetzen, wie aller Erkenntnis überhaupt, bildet.“[1]) Dafs dieses Sollen ein „transzendentes“ Sollen, und der Wille, der dies Sollen anerkennt, kein individueller Wille, von Wünschen und dergleichen bestimmt, ist, haben wir schon früher gesehen. Soviel über den Subjektivismus in James' Auffassung der Naturwissenschaft.

Was zweitens seine scheinbare Übereinstimmung mit Sigwart betrifft, so beruht dieser Schein der Übereinstimmung gleichfalls auf einem Mifsverständnis. Sigwart bezeichnet allerdings das logische Denken, im Gegensatz zum unwillkürlichen Denken, als ein Denken, welches zu seinem Ziel die notwendige und allgemeingültige Erkenntnis hat, und insofern auf einem Wahrheitwollen beruht. Die Wahrheit ist als wertvolles Ziel anerkannt, wenn logisch gedacht, d. h. geurteilt wird. Dafs Sigwart aber nichts weniger sagen will, als dafs das Individuum wählen könne, ob Wahrheit sein soll, oder nicht, geht daraus besonders klar hervor, dafs er nicht einmal zwischen dem Begriff „Wahrheit“ und der praktischen Seite der menschlichen Natur einen Zusammenhang zugibt, denn: „es hängt weder von unserem Gefühl, noch von unserem Wollen ab, was wahr und falsch ist, ebensowenig als es davon abhängt, was schön und gut ist.“[2])

---

[1]) Ibid. S. 681.

[2]) Logik Band I. Fufsnote zu Seite 154.

Gerade weil in der Beurteilung eines Satzes hinsichtlich seines Wahrheitswertes Sigwart ein theoretisches und nicht ein praktisches Moment sieht, so schliefst dies ein, dafs nach ihm die Wahrheit eine Beziehung zwischen dem Objekt und dem Bewufstsein ist, welche nicht vollzogen, sondern konstatiert wird. „Wir mifsbilligen das Falsche, weil es falsch ist, aber es ist nicht darum falsch, weil wir es mifsbilligen; die theoretische Erkenntnis, dafs ein Urteil wahr oder falsch ist, kann erst ein Gefühl begründen, ebenso wie die Erkenntnis der Zweckmäfsigkeit eines Urteils vorangehen mufs, ehe wir es wählen.“[1]) Wenn Sigwart also nicht einmal im Urteilen nach einem Wahrheitswert ein gefühlsmäfsiges Element anerkennt, so wird es wohl schwer sein, ihn so zu verstehen, dafs er die Annahme der Wahrheit überhaupt als einen Willensentschlufs betrachtet. Im Gegenteil ist sein Wahrdenkenwollen nichts anderes, als ein Wahrheit-e r k e n n e n wollen und hat somit mit James' Willensentschlufs, eine Wahrheit überhaupt anzunehmen, nichts zu tun.

Demnach hat James' Wille zur Wahrheit mit der Auffassung Windelbands und Rickerts allerdings nähere Verwandtschaft, da bei diesen letzteren das Erkennen zur Voraussetzung hat, dafs die Wahrheit als ein absoluter Wert gesetzt werde, und dafs der praktische Wille Werte setze, — also der Wahrheits w e r t vom Willen abhänge. Der Unterschied zwischen ihnen und James ist jedoch, wie gezeigt wurde, der, dafs bei ihnen das praktische, wertsetzende Wollen ein überindividuelles Wollen ist, welches gerade dadurch bewiesen wird, dafs der Wahrheitswert ein absolut notwendiger, allgemeingültiger und unumgänglicher Wert ist, während bei James der Wille, der Werte anerkennt und die Wahrheit und die Rationalität will, der individuelle Wille ist, und diese „Postulate“, die er will, deshalb nichts weniger als unbezweifelbar sind.

Kurz, wir kommen hier zum Kern der Jamesschen Lehre, den er selbst als seine Voraussetzung bezeichnet hat.[2]) Er rechnet sich nämlich zu den Empiristen aus dem Grunde, weil er sich zwar für die „Postulate“, dafs es eine Wahrheit gebe, und dafs es unserem Geiste bestimmt sei, sie zu erreichen, frei entschliefst, die „absolutistische“ Meinung hingegen negiert,

---

[1]) Ibid. S. 159.

Man mufs jedoch zugeben, dafs es nicht leicht ist, diesen Standpunkt, den Sigwart mit Rücksicht auf eine Bekämpfung von Windelbands Auffassung des Urteilens als eine praktische Tätigkeit entwickelt, ganz in Einklang mit jenem in der Logik Bd. II. Einleitung ausgeführten, zu bringen.

[2]) Will to Believe. S. 12 ff.

dafs wir wissen können, wann wir die Wahrheit erkennen. „Zu wissen, und sicher zu wissen, dafs wir wissen, ist nicht ein und dasselbe.“ Objektive Evidenz und Gewifsheit mögen Ideale sein, aber für uns Menschen existieren sie nicht. Die einzige sichere Wahrheit ist die Wahrheit, dafs der gegenwärtige Bewufstseinszustand existiert, und diese Tatsache ist nur der Ausgangspunkt der Erkenntnis. Niemals ist ein allgemeingültiges Kriterium der Wahrheit gefunden worden. Für den Empiristen ist es der terminus ad quem einer Erkenntnis, welcher ihre Bedeutung bestimmt: „Wenn die Gesamtströmung des Denkens sie fortwährend weiter bestätigt, so ist es dies, was er meint, indem er sie wahr nennt.“

Es mufs zuerst eine Unklarheit aus dem Wege geschafft werden, bevor wir über diesen Standpunkt ein letztes Wort sagen. Was bedeutet dieser Unterschied, den James zwischen dem Skeptiker, der die menschliche Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, und die Wahrheit selbst negiert, und dem Empiristen, der zwar daran festhält, dafs es eine Wahrheit gibt, und dafs wir sie zu erkennen vermögen, der aber leugnet, dafs wir jemals wissen können, wann wir sie erkannt haben? Ist zwischen diesen beiden Standpunkten ein wirklicher oder nur ein scheinbarer Unterschied zu konstatieren? Sind hier tatsächlich drei begrifflich unterscheidbare Urteile zu fällen, nämlich über das Vorhandensein einer Wahrheit, über die Erkenntnis dieser Wahrheit, und dann noch über unsere Gewifsheit hinsichtlich dieser Erkenntnis der Wahrheit?

Unter gewissen Umständen ist eine solche begriffliche Trennung allerdings durchführbar, und wenn gezeigt wird, welcher Natur diese Bedingungen sind, braucht danach nur festgestellt zu werden, ob der Begriff der Wahrheit sich diesen Bedingungen fügt, um die Richtigkeit der oben durchgeführten Differenzierung zu prüfen.

Es läfst sich zum Beispiel ganz gut denken, dafs unter der Voraussetzung, dafs unsere Vorstellungen eine von ihnen unabhängige Welt der Dinge abbilden oder repräsentieren, wir hinsichtlich dieser Welt uns theoretisch auf drei verschiedene Weisen verhalten und jene drei Urteile fällen könnten. Erstens könnten wir lediglich annehmen, dafs eine unabhängige Welt der Dinge vorhanden sei, und über unsere Fähigkeit, sie zu erkennen, entweder nichts aussagen, oder sie auch leugnen. (Dies wäre eine Annäherung an den „Ding-an-sich“ Standpunkt.) Zweitens könnten wir dafür halten, dafs unsere Vorstellungen diese Welt tatsächlich repräsentierten: dafs wir fähig sind, sie zu erkennen. Drittens ist es auch ganz begreiflich, dafs man

sich auf den Standpunkt stellt, dafs, obgleich ein Teil unserer Vorstellungen diese Welt adäquat repräsentiert, wir nie wissen könnten, welcher Teil es sei.

Jedoch wird einleuchten, dafs wir zur Voraussetzung dieser begrifflichen Scheidung eine zu erkennende Welt der Dinge oder des „Seins" gebrauchten, und das Wesen dieser Welt eigentlich darin bestand, vom Erkennen selbst unabhängig zu sein. Nur unter dieser Bedingung kann sie „wirklich" sein, ohne erkennbar oder erkannt zu sein, und nur so kann sie auch potentiell erkennbar sein, ohne aktuell erkannt zu sein, d. h. ich kann glauben, dafs meine Vorstellungen mit dieser Welt übereinstimmen können, aber ich kann nie gewifs sein, dafs irgend eine in Wirklichkeit es auch tue.

Sobald man sich nun vergegenwärtigt, dafs die „Wahrheit", wie sie auch sonst verstanden werden möge, niemals als ein vom Erkennen Unabhängiges aufgefafst werden kann, sondern im Gegenteil prinzipiell nur in Beziehung auf die Erkenntnis einen Sinn hat, so mufs klar sein, dafs sie den Bedingungen, unter welchen diese dreifache Stellungnahme gegenüber der Erkenntnis einer Sache möglich ist, nicht entspricht. Vielmehr reduzieren sich die drei Standpunkte der Sache nach sofort auf zwei, was sich am angeführten Beispiel sehr gut erkennen läfst.

Denn gebe ich nur zu, dafs es eine Wirklichkeit gibt, aber enthalte mich eines Urteils über meine Fähigkeit, sie zu erkennen, und verstehe ich unter Wahrheit diejenige Erkenntnis, die mit der Wirklichkeit übereinstimmt, so habe ich offenbar mich enthalten, ein Urteil auszusprechen, ob es eine „Wahrheit" gebe oder nicht. Sobald ich jedoch in zweiter Linie anerkenne, dafs wir die Fähigkeit haben, die Wirklichkeit zu erkennen, d. h. dafs sie erkennbar ist, so habe ich weiter nichts anerkannt, als die Möglichkeit einer Wahrheit; ich nehme an, dafs „es eine Wahrheit gebe". Der dritte Standpunkt schliefslich, dafs, obgleich die Realität durch das Vorstellen erkannt wird, ich nicht wissen kann, wann dies der Fall ist, bedeutet schliefslich nichts anderes, hinsichtlich der Wahrheit, als dafs ich, obgleich es eine Wahrheit gibt, sie nicht erkennen kann. Eine weitere Stellungnahme hinsichtlich der Wahrheit gibt es nicht, sobald eingesehen wird, dafs die Wahrheit kein unabhängiges Sein ist, sondern nichts anderes als eine Qualität unserer Erkenntnis, d. h. unserer Urteile.

Wahr sein bezieht sich eben nur auf Urteile; [1]) diejenigen, die allgemein gelten sollen, sind wahr. Wenn dann gesagt

---

[1]) Und auf Begriffe, insofern diese Ergebnisse von Urteilen sind.

wird, dafs es eine Wahrheit gebe, so mufs gemeint sein, dafs es Urteile gibt, die allgemein gültig sind, und wenn weiter gesagt wird, dafs wir imstande sind, die Wahrheit zu erfassen, so kann dies nichts anderes bedeuten, als dafs wir imstande seien, diese wahren Urteile zu fällen. Die weitere Einschränkung, dafs wir niemals wissen können, ob wir die Wahrheit erkennen, wird dann einfach widersinnig sein; denn von der Behauptung, dafs ich Urteile fällen kann, die absolut gelten sollen, kann nicht gesagt werden: ich kann aber nie wissen, ob sie gelten sollen. Die Erkenntnis erkennt nicht eine besondere „Wahrheit“ an, sondern indem sie gewissen Bedingungen entspricht, ist sie selbst wahr.

Wenn dann von James bestritten wird, dafs wir irgend welche allgemeingültigen Urteile fällen können, d. h. über irgend etwas gewifs sein können, so ist dieser Standpunkt identisch mit dem skeptischen, welcher sagt, dafs wir die Wahrheit nicht erkennen können, und er kann gar keine andere Widerlegung erhalten, als der Skeptizismus.[1])

Fragen wir, wie James zu einer so subjektivistischen Weltanschauung durch seinen „Voluntarismus“ kam, so liegt das in der Eigenart seiner Begründung dieses „Voluntarismus“. Im dritten Kapitel wurde schon Paulsens Verhältnis zu James eingehend dargetan; hier mögen jedoch noch zwei Punkte in die Erinnerung zurückgerufen werden. Es wurde dort gezeigt, wie Paulsen sich mit Kant darin übereinstimmend erklärte, dafs auch er an der Begründung des religiösen Glaubens, als eines für den Erfolg des guten Willens notwendigen Glaubens, festhielt. Insofern mufste Paulsen als ganz auf dem Boden der Zweiwelten-Anschauung stehend interpretiert werden; — der religiöse Glaube, so aufgefafst, hatte nur Bedeutung für den sittlichhandelnden Menschen. An diesem Ausgangspunkt des Imperativs für den handelnden Menschen, setzte dann Fichtes Lehre ein, dafs dieser Imperativ für den erkennenden Menschen gleichfalls bestände, und dieser Standpunkt erfährt dann seine Weiterentwickelung in demjenigen Zweig des Voluntarismus, der durch Windelband und Rickert vertreten wird. Aber auch Paulsen war durch diesen Gedankengang Kants nicht befriedigt und schlug vor, ihm eine Ergänzung zukommen zu lassen, in der Form einer „Substruktion“ für die Begründung des Primats des praktischen Willens durch die Berücksichtigung der Biologie und der Psychologie. Wie einzelne Theorien von ihm angedeutet wurden, und wie diese Theorien dann bei James

---

[1]) Vgl. oben S. 119 f.

ausgeführt und wirklich verwertet wurden, sahen wir ebenfalls.

In der Verwertung psychologischer Theorieen liegt, wie mir scheint, das Eigentümliche von James' Begründung seines „Voluntarismus". Was dabei herauskam, war und mufste sein eine voluntaristische Psychologie, und als diese zur Weltanschauung erweitert wurde, führte sie eben, wie gezeigt wurde, unvermeidlich zum Subjektivismus und dadurch implizite zum Skeptizismus.

Über diese „voluntaristische" Psychologie selbst mögen einige Worte hinzugefügt werden. Es wird wohl in unserer Kritik genügend zum Vorschein gekommen sein, dafs James' Urteilslehre voll innerer Widersprüche ist, und dafs die einzig konsequente Deutung dieser Lehre die Identifikation von Urteilen und Wollen nicht bestehen liefs. Jedoch wäre dies kein Beweis gegen das Prinzip oder den Begriff einer „voluntaristischen Psychologie" überhaupt. Dafs eine voluntaristische Psychologie, d. h. eine Psychologie, die versucht, alle psychischen Zustände auf den Willen (als aktive Spontaneität gedacht) zurückzuführen, aber auch prinzipiell verfehlt ist, daran kann wohl festgehalten werden.

Es kommt allerdings darauf an, was man unter Psychologie als Wissenschaft versteht. Nach Millers Auffassung der Sache liegt James' Verdienst gerade darin, dafs er die „moderne Psychologie" vertritt, welche nicht mehr „die Gesetze und Elemente des Geisteslebens in kalten mechanischen Begriffen, aus denen die lebendige Wärme des Bewufstseinslebens längst entflohen, beschreibt". In James sieht er den genialen Psychologen, welcher der Psychologie Leben und Wärme verleihen kann, weil er ein Verständnis hat für „das Einmalige, das Eigenartige, das Unreduzierbare". „In ihm haben wir," sagt Miller, „den wahren Romantiker der Psychologie, der eifrig bemüht ist, den roten Faden im Gewebe der Dinge zu verfolgen, und sich von den Theorien abwendet, die aus dem Geiste einen passiven Strom und eine Assoziation lebloser Ideen machen will — von den blassen Theorien des achtzehnten Jahrhunderts. Hier ist der prädestinierte Interpret der reichen Mannigfaltigkeit, der „Wärme und Innerlichkeit" des Bewufstseins . . . Unter den Händen dieses Mannes wird die Psychologie in keinem unechten und nichtssagenden Sinne, sondern wahrlich zur Wissenschaft der Seele." [1])

Keiner, der James' Schriften auch nur oberflächlich kennt,

---

[1]) Vgl. die oben schon zitierte Kritik.

wird bestreiten wollen, dafs Miller James' Begabung, die Seele in ihrem Leben zu erfassen und zu interpretieren, nicht überschätzt. In dieser Hinsicht ist eine Überschätzung von James überhaupt ausgeschlossen. Und dennoch kann man sehr wohl bezweifeln, dafs diese Interpretation des wirklichen Erlebens die Aufgabe der Psychologie ist.

Ja, sieht man das Wesen der Wissenschaft in der Umformung der Wirklichkeit zum Zweck ihrer kausalen Erklärung und Vereinfachung, und sieht man die Psychologie als Wissenschaft an, so ist es nicht klar, wie mit dem Verständnis für die schwierigen, eigenartigen und „unreduzierbaren Bewufstseinszustände" schon etwas Wissenschaftliches erreicht sein solle. Gerade die Klassifikation des Eigenartigen und die Reduktion des „Unreduzierbaren" ist das Ziel der Wissenschaft. Gewifs hat diese Umformung zur Voraussetzung die Beherrschung des Rohmaterials, — des wirklichen Erlebens der Seele. Dafs darin James Meister ist, und dafs er in der Mitteilung seines eigenen weiten Gesichtsfeldes Meister ist, wird jeder Kenner der Psychologie dankbar würdigen.

Ein letztes Wort zur Bewertung der vorgetragenen und kritisierten Lehre sei noch hinzugefügt. Als eine Berufung auf das Individuum als ganzen Menschen ist diese Lehre von James von vorzüglichster Bedeutung. In einem gewissen Sinne soll sie ja auch eine Predigt sein, und als Predigt kann sie hinsichtlich der Fülle von Anregung und von Geist, die sie enthält, gewifs als eine hervorragende Leistung bezeichnet werden. Ihre Qualitäten als persönliches „argumentum ad populum" zu würdigen, ist hier jedoch nicht der Platz; unsere Aufgabe war zu sehen, was der Verstand von dieser Rechtfertigung des religiösen Glaubens und ihrer Begründung acceptieren konnte, und wie er ihn bewertete. Mit andern Worten, es war unsere Aufgabe, nur über den Wahrheitswert von James' Rechtfertigung des religiösen Glaubens zu urteilen.

Herrosé & Ziemsen, Wittenberg.











